Alejandro Tomasini Bassols

Ensayos de filosofía de la psicología

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Universidad de Guadalajara

Alejandro Tomasini Bassols

Ensayos de filosofía de la psicología

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Centro Universitario de la Costa

Universidad de Guadalajara

Marco Antonio Cortés Guardado
Rectoría General

Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Adolfo Espinoza de los Monteros Cárdenas
Rectoría del Centro Universitario del Sur

Javier Orozco Alvarado
Rectoría del Centro Universitario de la Costa

José de Jesús Arroyo Alejandre
Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Económico Administrativas

José Antonio Ibarra Cervantes
Coordinación del Corporativo
de Empresas Universitarias

Javier Espinoza de los Monteros Cárdenas
Dirección de la Editorial Universitaria

TOMASINI BASSOLS, Alejandro
Ensayos de filosofía de la psicología / Alejandro Tomasini Bassols.
-- 3ª ed. --
Guadalajara, Jal: Editorial Universitaria, 2009.
268 p.; 22.8 cm. -- (Colección Excelencia Académica)

ISBN 978 607 450 162 9
1. Filosofía. 2. Psicología.
150-cdd21

Primera edición, 1994
Segunda edición, 2004
Tercera edición, 2009

© Alejandro Tomasini Bassols

D.R. © 2009, Universidad de Guadalajara

Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
44657 Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx
01 800 UDG LIBRO

ISBN 978 607 450 162 9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Se prohibe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos correspondientes.

A Alfonsito, enviado de Dios.

Science sans conscience n´est que ruine de l´âme.
Rabelais

Índice

11 Presentación

13 Prefacio

14 I. Teorías de la psicología y filosofía de la mente

35 II. Conceptos filosóficos en psicología

47 III. Conductismo y filosofía

59 IV. Aspectos de la filosofía de la psicología de Wittgenstein

81 V. Wittgenstein y la Naturaleza del "yo" 81

100 VI. El lenguaje de los sueños y la naturaleza de lo onírico
103 Imágenes
105 Pensamientos
113 Wittgenstein y los sueños
119 Conclusiones

123 VIII. Los colores y su lenguaje
123 Introducción
139 Consideraciones wittgensteinianas en torno a los colores
141 Colores, lenguaje y experiencia
151 Conceptos de colores
153 Consideraciones finales

155 VIII. Intencionalidad y conciencia
155 Introducción
157 La noción común de intencionalidad
161 Crítica a la teoría de Searle
165 Una concepción alternativa de la intencionalidad
169 La conciencia
173 Síntesis y conclusiones

177 IX. Materialismo, interaccionismo y análisis gramatical
177 Teoría de la identidad. Reconstruyendo tesis
205 Conclusiones

208 X. Filosofía, neuropsicología y conductismo
209 Observaciones sobre el pensar
215 La modularidad de la mente y la neuropsicología
220 Formación conceptual y explicación causal
223 Psicología real

228 XI. Algunas aclaraciones en torno al concepto de emoción
229 Estrategias y objetivos
241 La concepción cognitivista de las emociones

249 XII. Moralidad y psicología
250 El fracaso de la ética contemporánea
254 Deber moral
257 El significado de 'Yo debo'

265 Índice onomástico

Presentación

No es fácil escribir un prólogo para un libro que no es propio y mucho menos si este libro trata de una disciplina ajena a la que se cultiva consuetudinariamente. Sin embargo, es difícil negarse a hacerlo cuando, por una parte, se tiene reconocimiento y estima por el autor del libro, y por otra parte, cuando el libro tiene, adicionalmente, méritos especiales. Ello explica que mi nombre esté incluido en este volumen, aunque sea subrepticiamente, como signatario de este prólogo.

Una lectura inicial del índice de esta obra revela inmediatamente la riqueza de los temas abordados: la relación entre las teorías psicológicas y la filosofía de la mente, los vínculos entre el conductismo y la filosofía, las aportaciones de Wittgenstein al examen conceptual de los problemas de la psicología, los juegos de lenguaje comprendidos en el análisis y ocurrencia de determinados fenómenos psicológicos, el Yo, la conciencia y la intencionalidad, y la contrastación de puntos de vista científicos y filosóficos respecto de los fenómenos psicológicos y su interpretación.

Pueden destacarse varias virtudes en esta colección de ensayos de Alejandro Tomasini. La primera, sin lugar a dudas, es que, siguiendo los planteamientos de Wittgenstein sobre la naturaleza lingüística de los problemas filosóficos —y de muchos de los problemas científicos, especialmente en disciplinas como la psicología— se examina y **desarrollan** de manera sistemática una diversidad de problemas conceptuales y metodológicos de la ciencia del comportamiento. Este análisis delimita problemas, contrasta **puntos** de vista, y de manera especial, resalta los caminos **erróneos** derivados de una lógica dualista de lo psicológico. Una segunda virtud es que se aborda de manera seria y conocedora las contribuciones del conductismo como una filosofía especial de la

ciencia psicológica, y se plantean sus ventajas conceptuales respecto de otros enfoques generales *á la mode*. Finalmente, se ubican los fenómenos psicológicos —y su conceptualización— como cuestionamiento de importancia para la propia discusión filosófica.

En esta obra, Alejandro Tomasini toma un camino no siempre transitado por los practicantes de la filosofía: se adentra, con conocimiento de causa, en los problemas, fundamentos y argumentos de una disciplina científica, en este caso la psicología. No pretende subordinar sus análisis a ciertas reglas o criterios supraordinarios de carácter filosófico, sino que, más bien, **hace filosofía** en la medida en que examina las cuestiones fundamentales de la teorización psicológica. Para decirlo en otras palabras, es **un filósofo que se ensucia las manos.** Esta actitud no solo determina la excelencia del contenido de su trabajo filosófico, sino que abre caminos promisorios de interrelación y colaboración entre filósofos y científicos, circunstancia de la que todos los interesados en los problemas conceptuales de la psicología debemos congratularnos.

Emilio Ribes Iñesta

Prefacio

Los ensayos de la presente colección vieron la luz en muy distintos contextos y periodos de trabajo. Con la excepción del I y del V, todos los demás o han sido ya publicados o fueron presentados como conferencias en diversos congresos, o ambas cosas. La *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta,* cuyo permiso para la publicación de mis contribuciones agradezco, dio cabida en diversos números a los artículos II, III, IV y VI. El ensayo III había sido previamente leído en el Foro *Desarrollo y Perspectivas de Análisis de la Conducta,* organizado por la Sociedad Mexicana de Análisis de la Conducta. El artículo X fue presentado en el *Primer Congreso Internacional sobre el Conductismo y las Ciencias de la Conducta,* el cual tuvo lugar en Guadalajara en octubre de 1992, organizado por la Universidad de Guadalajara (UdeG). Los artículos VII y IX son el resultado de dos años de trabajo y productos de una investigación desarrollada con el grupo "Historia de la Filosofía y Conceptos Científicos Contemporáneos" del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y para cuya elaboración recibí, a través del "Proyecto IN 600789", auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, el apoyo requerido. Dichos artículos fueron presentados en dos de los congresos anuales organizados por dicho grupo de investigación. El artículo VIII fue presentado en la ENEP Iztacala como conferencia magistral. El artículo sobre las emociones apareció en *Acta Comportamentalia,* vol. 9, en 2001. En cuanto al aliento que algunas personas me infundieron y al apoyo que en más de una ocasión me brindaron, me complace mencionar a mis colegas y amigos, Nydia Lara Zavala y Emilio Ribes Iñesta, a quienes este libro en gran medida debe su existencia.

I. Teorías de la psicología y filosofía de la mente

La aparición en el horizonte del pensamiento de lo que se conoce como la 'segunda filosofía' de Ludwig Wittgenstein ha permitido echar luz sobre muchos enredos filosóficos y trazar algunas distinciones nuevas, las cuales virtualmente son de interés y utilidad para los científicos y sus respectivas disciplinas. Para empezar, creo que sería útil reconocer la existencia de dos grandes grupos de filósofos. Tenemos, así:

1. El grupo de quienes discuten o crean *puzzles,* esto es, problemas insolubles.
2. El grupo de quienes intentan neutralizar (aclarándolas) las afirmaciones de los colegas del primer grupo.

Es obvio que el primer grupo de filósofos aludido es, con mucho, el más nutrido, el más numeroso. Sus miembros ejemplifican, en sus diversos niveles y gamas, lo que podríamos llamar el "filósofo convencional" o, si se prefiere una manera impersonal de hablar, el "modo tradicional de hacer filosofía". Las características fundamentales de dicho modo de practicar la filosofía son de sobra conocidas. Podemos enumerar como propios de él, por ejemplo, los siguientes supuestos:

- Hay genuinos problemas en filosofía.
- En filosofía es posible el progreso.
- Las respuestas filosóficas son relevantes para la ciencia.
- La función del filósofo es elaborar teorías.

Concentrémonos momentáneamente en la filosofía así entendida y practicada *(F-1)* y, en particular, en su relación con los científicos. Habría entonces que decir de inmediato que, de modo explicable, los hom-

bres de ciencia se han visto llevados a desarrollar, a lo largo de la historia, una actitud un tanto ambivalente frente a ella. Esta ambigüedad se manifiesta en un movimiento contradictorio de atracción y repulsión. Por una parte, los científicos, debido por lo menos parcialmente a la naturaleza misma de su trabajo (concentración en un tema concreto, avance gradual gracias a la aplicación de métodos experimentales, desarrollo de trabajo básicamente comunitario, etc.) se sienten un tanto desconcertados y —¿por qué no decirlo?— acomplejados ante las magnitudes de las empresas filosóficas, en las que se estudian cosas tan diversas y tan excelsas como la naturaleza del Bien, la existencia de Dios, el sentido de la historia y de la vida, la estructura del pensamiento, las variedades del Ser, etc. Por otra parte, empero, la falta casi total de resultados útiles, "concretos" y efectivos y el carácter operativo casi nulo de las disquisiciones filosóficas tienden rápidamente a trasformar la atracción y el respeto originales en lo que a menudo es un abierto menosprecio. Podríamos citar aquí múltiples ejemplos de ello, pero no es ese nuestro objetivo. Mi interés es más bien mostrar que esta actitud está plenamente justificada si lo que se tiene en mente es lo que llamé *F-1*, pero que no podría tener aplicación a la filosofía practicada y producida por los filósofos del segundo grupo mencionado antes. Llamaré a la filosofía practicada por estos últimos *F-2*. Ahora bien, un caso que ejemplifica a la perfección la situación que he descrito es, pienso, el caso de la psicología. El examen de esta ciencia desde nuestra perspectiva requiere, sin embargo, de unas cuantas aclaraciones previas.

Mi punto de partida será una constatación de orden empírico, esto es, pretende ser algo tan obvio que nadie lo cuestione ni sienta deseos de ponerlo en tela de juicio. Sostengo, pues, que el trabajo científico real —y en particular el de la psicología— es independiente, lógica y tácticamente, de la especulación filosófica propiamente dicha. Estoy convencido, en efecto, de que si hubiera sido forzoso esperar a que los filósofos se pusieran de acuerdo siquiera respecto a, por ejemplo, el objeto de estudio mismo de la psicología, sencillamente no habría psicólogos todavía y no existiría tal cosa como la psicología operativa que de hecho conocemos. Los filósofos, al igual que los psicólogos en sus momentos filosóficos, han hablado de la psicología como de una ciencia que tiene como objeto proporcionar teorías, *inter alia,* de la mente, de la conducta, del aprendizaje, de la personalidad, del ego, de funciones y propiedades emergentes del cerebro, etc.; han equiparado a la psicología con la física, con la literatura, con la religión, con la tecnología, siempre destacando similitudes, apuntando

diferencias, produciendo contraejemplos sin llegar —por lo menos hasta ahora y yo diría que ahora menos que nunca— a acuerdos generales concernientes a los métodos usados (observación, introspección, mediciones, encuestas), a la estructura de las teorías psicológicas, los alcances de las explicaciones en psicología, la lógica del lenguaje psicológico y así sucesivamente. Por fortuna, como dije, los hombres de ciencia no creyeron que fuera indispensable esperar para desplegar su trabajo: los esquizofrénicos son tratados con éxito en muchas ocasiones; niños que padecían dislexia han sido curados; se selecciona cada vez con mejores resultados el personal de fábricas, de tiendas, de hospitales y demás centros de trabajo; se mejoran los procedimientos de enseñanza en las escuelas, etc. Estos son efectos del trabajo psicológico real. Ahora bien, nada de esto habría sido posible si hubiera sido necesario esperar a que los filósofos prácticantes de *F-1* buenamente proporcionaran sus definiciones y trasmitieran sus resultados. Lo que todo esto pone de manifiesto es que es perfectamente posible que los científicos, tanto sociales como naturales y formales, realicen progreso en sus respectivas áreas sin por ello tener una idea clara de qué es lo que están haciendo. En otras palabras, y como bien lo señala Ludwig Wittgenstein al final de sus *Investigaciones filosóficas,* la coexistencia de investigación empírica y de graves confusiones conceptuales es algo perfectamente posible. La filosofía tradicional (*F-1)*, en general equiparada de uno u otro modo con las ciencias (independientemente de la metáfora que se use: super-ciencia, madre de las ciencias, fundamento de las ciencias, etc.), no contribuye más que a agravar dicha confusión. Ello se hace de muy diversas formas. Tal es, de modo patente, el caso de la tradicional filosofía de la psicología. Parte de mi labor en este trabajo será precisamente denunciar esta deficiencia.

Uno de los sueños más caros a los filósofos de todos los tiempos ha sido el de elaborar una teoría unificada del conocimiento y de la realidad. Esto explica por qué los filósofos han favorecido, hasta donde ha sido factible, toda clase de reduccionismos: de unas entidades a otras (por ejemplo, de objetos materiales a colecciones de *sense-data,* de proposiciones a oraciones, etc.) o de cierta clase de enunciados a otros *(e.g.,* de enunciados acerca de procesos mentales a enunciados acerca de funciones y estados cerebrales, de enunciados matemáticos a enunciados de lógica, de enunciados de ética a enunciados de psicología y así sucesivamente). En el caso de la teoría del conocimiento es indudable que la lógica ha operado como el ideal indiscutible y a emular en todos los contextos. Bertrand Russell es un ejemplo formidable de este enfoque: su in-

tento original —tal como quedó plasmado en su extraordinario libro *Los principios de la matemática*— consistía ni más ni menos que en demostrar que las matemáticas eran una prolongación de la lógica y, asimismo, que ciertas ramas de la física podían ser examinadas desde un punto de vista estrictamente matemático (la dinámica racional, por ejemplo, la cual habría de contener una teoría formal de la materia). Así, se podría en inicio pasar del campo de las incuestionables verdades de la lógica al de las ciencias empíricas y avanzar quizá, paulatina pero decididamente, hasta el terreno de las verdades de la ética y de la religión. El programa original de Russell aniquilado por su propio descubrimiento de que la teoría de las clases contenía una paradoja es, sin duda alguna, uno de los más ambiciosos jamás concebido. Otro caso de corriente filosófica imbuida de un espíritu unificador es el del positivismo lógico, en gran medida un subproducto del sueño filosófico de Russell. Ahora sabemos que como programas filosóficos ambos fracasaron, pero ¡cuál no sería su fuerza y su impacto que los ideales que en ellos encarnaron siguen en general, consciente o inconscientemente, vigentes! Tal vez ya no pueda seguir sosteniéndose, por un sinnúmero de razones, que el conocimiento forma un "todo orgánico", pero sí se puede seguir manteniendo el ideal de la unidad de la ciencia y del conocimiento en ámbitos circunscritos y limitados. Por ejemplo, parecería que puede sostenerse con plausibilidad que, por lo menos en el terreno de las ciencias empíricas, el ideal y las estrategias a seguir los establece la física. Las diversas disciplinas, puede sostenerse y de hecho así ha sucedido, son científicas en la medida en que se asemejan a ella. Por su alto grado de matematización, el carácter axiomatizado de muchas de sus teorías en muchas de sus ramas, la exactitud de las predicciones a que da lugar, la ausencia casi total de elementos personales, etc., la física representa a los ojos de muchos filósofos y de muchos científicos el modelo de ciencia por excelencia en lo que a rigor, explicaciones, métodos, lenguaje, etc., atañe.

Ahora bien, al menos para la psicología, este enfoque y la influencia de la física que de él se deriva han sido sumamente perniciosos, pues el no reconocer diferencias fundamentales entre las diversas ciencias genera confusión conceptual y, por ende, propicia la incomprensión de lo que se hace. Debería ser obvio que nociones como las de rigor, exactitud, precisión, aclaración, ideal, etc., son nociones que cambian de sentido en función del contexto en que se apliquen. La exactitud en pintura cubista o impresionista o en historia es algo muy diferente de la exactitud propia de las ecuaciones, pero ello no nos incapacita para hablar de cuadros im-

presionistas o cubistas más exactos unos que otros o de explicaciones históricas mejores (en el sentido de exactas) unas que otras. De lo que habría que percatarse es sencillamente de que los paradigmas de exactitud cambian y no son aplicables de modo indiscriminado. En física, en donde se tiene relativamente bien delineado el campo de estudio (podría decirse, tal vez, que la física es el estudio de la materia bajo todas sus formas), es posible determinar con relativa facilidad qué pasa por una explicación rigurosa de un fenómeno, pero la explicación de ello radica en que el modo de determinación de los objetos de su universo de discurso es sumamente simple y éstos entonces resultan ser, por ende, fácilmente manipulables. Un objeto de la física, en efecto, es un objeto que tiene que satisfacer fundamentalmente, condiciones de espacio-temporalidad y de movimiento. Para su manejo y comprensión, por lo tanto, el lenguaje de las matemáticas es prácticamente el único relevante. Esto simplifica enormemente las nociones de explicación rigurosa y de lenguaje preciso; pero repito, lo que hace posible esto es la excesiva simplicidad de (recurriendo a la terminología del *Tractatus*) las propiedades formales de sus objetos.

Nada de lo que hasta aquí se ha dicho es particularmente sorprendente. Lo que sí lo es, en cambio, es el que se haya argumentado con fuerza en favor de la propuesta de erigir a la física en modelo para el resto de las ciencias y que se haya pensado que era factible traspasar sus mecanismos e ideales a otros contextos de investigación empírica. Es obvio *ab initio* que, por lo menos en el mundo de las ciencias sociales, casi no es factible y es teóricamente inútil tratar de determinar a sus objetos del modo más simple posible, que es justamente lo que se pretende hacer en la física. En el caso de la psicología, es intuitivamente claro que en sus objetos de estudio, a saber, las personas, sólo para efectos de manipulaciones muy primitivas o prosaicas, en las que la individualidad no es lo que cuenta (en casos de reclutamiento, *e.g.*), es posible aplicar métodos matemáticos para su tratamiento. Pero debería también quedar claro que, en la medida en que ello se logra, se abandona el terreno de la psicología propiamente dicho. En verdad, casi podría afirmarse que el valor explicativo de las teorías psicológicas es inversamente proporcional a la simplicidad del modo como se definan sus objetos de estudio.

En relación con las personas, podemos apuntar a por lo menos tres características que hacen que la ciencia que de ellas se ocupa la psicología, sea necesariamente una ciencia compleja, en un sentido en que las ciencias naturales no lo son. Estas características son el que sean seres vivos, que sean seres lingüísticos y, por ende, que sean seres pensantes.

El rasgo que me interesa destacar en conexión con esto es simplemente la multiplicidad de formas que reviste cada una de dichas características. No hay un sentido claro que permita afirmar, desde estos tres puntos de vista, que los seres vivos están "programados" al modo como lo están, digamos, máquinas, computadoras, etc.. El conjunto de reacciones que puede desplegar un ser vivo en una misma o en diversas circunstancias es prácticamente infinito. Por ejemplo, en una situación de peligro un ser vivo (y a *fortiori* uno humano) puede luchar, intentar huir, llorar, quedarse petrificado, etc. Lo mismo acontece con el uso del lenguaje: no hay tal cosa como "la descripción" de una situación dada: hay siempre toda una variedad de posibilidades de descripción. Finalmente, es obvio que tampoco en el terreno del pensamiento (usando la noción con liberalidad) podemos hablar de dependencia o de determinación frente a circunstancias concretas, situaciones específicas, etc. En una situación dada, por la mente de un individuo puede pasar un número indeterminado de ideas y es perfectamente posible que ninguna de ellas pueda ser inferida a partir de la descripción de la situación.

En relación con las características mencionadas (ser vivo, ser lingüístico, ser pensante) es preciso hacer algunas observaciones. No de todo lo que se mueve decimos que es un ser vivo, sino sólo de aquello que de alguna manera se parece por sus movimientos a los humanos. Por otra parte, los movimientos que nos interesan tienen, evidentemente, que involucrar el cuerpo, sólo que no nos interesan aquellos movimientos que pueden ser considerados como meros movimientos de cuerpos. De dichos movimientos se ocupa la física, la biología o cualquier otra ciencia natural. Por ejemplo, de la contracción de músculos faciales se puede ocupar la medicina, pero ninguna rama de la medicina podría ocuparse del reír. Así, los movimientos humanos pueden dividirse en dos grandes grupos: los meramente corpóreos o físicos y los propios o distintivos de seres vivos, lingüísticos y pensantes, esto es, de personas. ¿Hay acaso algún modo de distinguirlos en el pensamiento mediante alguna categorización particular? Yo creo que sí. En mi opinión, la característica primordial de los movimientos humanos es que tienen **significado.** Lo que esto quiere decir es, entre otras cosas, que están cargados de pensamiento. Se trata de movimientos contextualizados y socializados.

Es para dar expresión y describir los movimientos que no son meramente corpóreos que se conformó lo que podríamos llamar el 'lenguaje psicológico'. Este cubre toda una variedad de fenómenos, estados, procesos, etc. Incluimos dentro de ellos cosas tan diferentes como creencias,

voliciones, deseos, juicios, expectativas, recuerdos, etc. Como acuerdo meramente lingüístico, diremos que todo aquello que afecta a una persona pero que no puede reducirse a procesos meramente físicos es un evento, proceso, estado, etc., psicológico. Una primera idea que dogmáticamente daré por sentado en este trabajo y que me servirá de punto de partida para lo que será propiamente mi reflexión, es que para la adscripción a otros de creencias, deseos y demás estados psicológicos disponemos de criterios, en el sentido técnico y estricto como Wittgenstein introdujo esta noción en la filosofía. Un segundo punto importante que daré por supuesto es que el paradigma de lo que es ser sujeto de predicados psicológicos es el ser humano, la persona. Si a seres no humanos (animales, marcianos, máquinas) podemos atribuirles sensaciones, pensamientos, voliciones, etc., es porque logramos verlos en situaciones semejantes a las situaciones que nosotros creamos y porque detectamos en su conducta rasgos propios de las nuestras (piénsese, por ejemplo, en una quemadura, una cortadura, etc.).

Parecería, pues, que estamos capacitados para afirmar que la psicología es el estudio de los fenómenos mentales (en el sentido de 'no físicos'), sin que esto prejuzgue en lo más mínimo nuestra posición respecto a su *status*. Sobre la base de lo que hemos dicho no se nos puede atribuir todavía ninguna creencia determinada sobre la naturaleza de lo mental. La expresión 'lo mental' nos sirve únicamente para referimos a fenómenos propios de los seres humanos y que no son estudiables o investigables por ninguna de las ciencias naturales, aunque como veremos más abajo, hay fuertes conexiones entre los resultados de ciencias como la neurofisiología y los de la psicología. Empero, antes de seguir adelante, es imprescindible introducir otra noción wittgensteiniana, sin la cual, creo yo, no se entiende cabalmente qué es la investigación y el trabajo en psicología. Esta es la noción de ver como.

No es mi propósito hundirme aquí en una labor de exégesis de la obra de Wittgenstein (véase Tomasini, 1994). Me interesa más bien hacer uso de la noción en cuestión. A grandes rasgos, la idea de Wittgenstein es simplemente que inclusive nuestra percepción (no digamos ya nuestros recuerdos, aspiraciones, etc.) está contaminada de conceptos. Es simplemente falso que nuestro campo visual se componga de una multitud de manchas, organizadas mediante ciertas estructuras abstractas y que sólo después de haberlas organizado de determinado modo hablemos de los "objetos" tal como los nombramos. Cuando uno ve una vaca uno ve una vaca, no manchas blancas y negras estructuradas de cierto modo. Nues-

tra experiencia visual es de una vaca, lo cual presupone el recurso cognitivo al concepto de vaca. A eso que se ve se le ve como vaca, no como una multitud de *minima sensibilia.* Nuestra experiencia visual es de los objetos **como** esto o **como** aquello, esto es, nunca es "pura", de objetos simples. La noción de ver como es, pues, de gran utilidad en teoría del conocimiento, pero creo que puede serlo también en la filosofía de la psicología. La verdad es que nosotros no vemos cuerpos: vemos hermanos, parientes, amigos, enemigos, etc. Es decir, nos relacionamos con los individuos como padres, hijos, tíos, maestros y así sucesivamente. Es por eso que los enfoques propios de las ciencias naturales son aquí absolutamente insuficientes y ello no por una desafortunada contingencia, sino por principio. Cuando el ser humano pretende estudiar a otros seres humanos desde un punto de vista que no es meramente corpóreo (para lo cual la física bastaría), tiene que concebir a sus objetos de estudio **como** seres vivos, lingüísticos y pensantes. Y esto, naturalmente, cambia las reglas de investigación.

La psicología es, pues, el estudio de la mente, de lo no-corpóreo, en lo que atañe a las personas, las cuales son vistas como seres vivos, lingüísticos y pensantes. Ahora bien, ya vimos que no hay ni puede haber una determinación unívoca, partiendo de lo meramente físico, de las manifestaciones de la vida, el uso del lenguaje y el recurso del pensamiento. La persona, por lo tanto, es un ser que puede ser estudiado desde muy diversas perspectivas: como ser que se relaciona con otros, como una unidad psico-física, como un ser político, etc. Es decir, el carácter polifacético de las personas (número indeterminado de verlas y concebirlas) implica que no haya ni pueda haber una única teoría en psicología, como sí puede en cambio haberla en física (*e.g.*, hay la teoría del movimiento de los cuerpos o la teoría de la gravitación universal o la teoría de los colores, etc.). Qué teoría se desarrolle de "lo mental" dependerá de cómo se quiera o se requiera conceptualizar a las personas. Esto explica lo que en general se interpreta como falta de acuerdo teórico en psicología. Sería útil ahora hacer ver por qué ese desacuerdo y las disputas que ocasiona son el resultado más que de genuinos conflictos empíricos de incomprensiones o de divergencias conceptuales.

No estará de más recordar que, al igual que de hecho sucede en cualquier otra disciplina, el lenguaje de la psicología es un lenguaje que brota del lenguaje natural. De este contagio ni siquiera la física está exenta (piénsese en conceptos como fuerza, choque, atracción, partícula, etc.). Nociones como deseo, voluntad, afecto, sentimiento, emoción, imagen,

estado de ánimo, creencia, actitud, intención, etc., son conceptos que tienen su origen en el lenguaje natural. La psicología los retoma y, en los casos en que se logra articular una teoría de modo particularmente apto o exitoso, los redefine. La comprensión de una teoría psicológica requiere, por consiguiente, una tarea previa de aclaración conceptual, tarea que en general los psicólogos no realizan (entre otras razones porque no es parte de su trabajo). Por otra parte, es obvio que no se podría en un ensayo como este intentar ofrecer aclaraciones de todos los conceptos útiles o usados en la psicología (además de que también aparecen en ella términos teóricos, cuya gramática es distinta). Me limitaré, por lo tanto, a algunas observaciones generales y a proporcionar algunas ilustraciones de lo que afirme.

Algo que parece innegable es que, por las razones hasta ahora aducidas y otras que podrían añadirse, los conceptos de la psicología son conceptos de semejanzas de familia. En otras palabras, no existe tal cosa como la esencia del deseo, de la creencia, de la esperanza, etc. Decimos de alguien (un niño, *e.g.*) que ha aprehendido, por ejemplo, el concepto de deseo cuando aplica la palabra de modo correcto y cuando reacciona de modo adecuado ante su emisión. Pero, ¿qué es lo que el usuario ha aprendido cuando se dice de él que ha aprehendido un concepto? Fundamentalmente, lo que ha aprendido es a discernir situaciones, a distinguir experiencias, a detectar contextos en los que se puede (y se debe) aplicar la palabra en cuestión. En el caso de 'deseo', el usuario enriquece su lenguaje y, por ello, sus posibilidades de expresión, cuando es capaz de exclamar, por ejemplo: 'quisiera que mi madre viviera para que viera esto', de preguntar o responder: '¿desea jugo de zanahoria o de naranja?', de afirmar: "la pregunta '¿qué es lo que más deseas en la vida?' no tiene sentido", de sugerir: 'no desees a otros lo que no quieres que te deseen a ti', y así indefinidamente. Pero, como los ejemplos mismos lo ponen de manifiesto, difícilmente podría señalarse algo en común en todos los casos de aplicación de 'deseo' y sus derivados. Si alguien hace un mal uso del término, es decir, no reconoce los límites de aplicación del concepto, simplemente se le corrige.

El que nuestros conceptos no sean usados como lo son los conceptos de cálculos formales no quiere decir que no haya usos paradigmáticos. No hay nada mal en reconocer esto, siempre y cuando no sea en detrimento de los usos restantes, los cuales son también perfectamente legítimos. Lo que en general sucede en los inicios del desarrollo de las ciencias es que se elige uno de los múltiples usos y se le considera como el que reco-

ge de manera esencial el contenido del concepto. Considérese el concepto de persona y todos los conceptos con ella asociados. Puede entonces afirmarse que las teorías de la psicología son el resultado de elecciones, de jerarquizaciones de las notas del concepto, así como la manifestación del eterno deseo de unificar y de darle contornos matemáticos a nuestros conceptos. Esto requiere ciertas aclaraciones.

Es obvio que un modo de ver a las personas consiste en considerarlas sobre todo como seres vivos, esto es, como seres que actúan y reaccionan. El que ésta sea la característica que nos interesa destacar significa solamente que dicho rasgo es el que se ha elegido para constituir nuestra plataforma conceptual, sobre la base de la cual se podrá posteriormente, primero, intentar organizar el resto de las nociones asociadas con "persona" y, segundo, iniciar la investigación empírica, con miras a establecer generalizaciones, leyes, hacer predicciones, etc. Ver a los seres humanos sobre todo como seres que actúan y reaccionan equivale a considerarlos ante todo como entidades que se manifiestan a través de su conducta. Esto implica que creer, odiar, desear, recordar, imaginar y demás conceptos psicológicos tenderán a ser interpretados en términos de este rasgo fundamental, es decir, en términos de la conducta. Nada de aquello que escape a la red constituida por la noción de conducta (en un sentido amplio) podrá pasar por tema relevante para la psicología. En relación con la conducta se puede hacer un sinnúmero de cosas: hacer mediciones de toda clase, establecer correlaciones entre acciones y reacciones, predecir reacciones, señalar preferencias, etc. Si el rasgo fundamental elegido es heurísticamente rico, la psicología que engendre será teóricamente fructífera. Tal es, evidentemente, el caso del conductismo. No obstante, nosotros sabemos *a priori* que hay límites en el poder explicativo de esta teoría, por la sencilla razón de que está fundada en una elección, a saber, la del rasgo de las personas como seres vivos que actúan y reaccionan.

Tomemos otro ejemplo de teoría de la mente: el del psicoanálisis. En la medida en que la teoría no tiene una estructura clara es difícil apuntar al rasgo que se considera distintivo de las personas. No hay, por otra parte, ninguna razón para pensar que las teorías psicológicas tienen que estar fundadas en un rasgo de las personas. Pueden ser varios. En el caso del psicoanálisis, empero, es claro que el ser humano es visto por lo menos a través del prisma de la sexualidad: el ser humano es visto como un ser eminentemente sexual, es decir, como un ser que desarrolla conductas, actitudes y demás, explicables ante todo en términos de pulsiones, apetitos, pasiones, frustraciones, etc., sexuales. De nuevo, desde esta pers-

pectiva se intentará dar, primero, una interpretación del resto de los conceptos psicológicos y, segundo, efectuar una labor "empírica". Dadas las características del enfoque psicoanalítico, se tenderá a ver en la persona una cierta unidad, caracterizada desde el punto de vista de sus relaciones con tan sólo unas cuantas personas (madre y padre, fundamentalmente). Aquí, por lo tanto, ya no se tratará de efectuar mediciones, como en el caso de la psicología basada en el modelo "estímulo-respuesta". Son otras las nociones que automáticamente adquieren relevancia, como por ejemplo las de tendencia, perversión, deseo innato, etc. Este enfoque genera automáticamente cierto tipo de investigación psicológica, el cual puede inclusive ser incompatible con los de otras escuelas: es perfectamente comprensible que los resultados alcanzados gracias a la aplicación de ciertas teorías no puedan quedar inscritos dentro de los marcos teóricos conformados por otras. Pero lo importante es notar que no se trata de incompatibilidad empírica, sino más bien de un fenómeno de inconmensurabilidad conceptual: desde el arranque se optó por ver a las personas de modo diferente. Obsérvese tan sólo que esto es algo perfectamente legítimo, puesto que está permitido por el lenguaje natural mismo.

Es evidente que no cualquier propuesta para ver al ser humano puede servir como fundamento de una teoría psicológica. Hay modos de verlo que sencillamente no son operativos o funcionales, por más que sean sumamente interesantes o sugerentes (esto es, creo, lo que sucede con, por ejemplo, la analítica existenciaria de Martín Heidegger). Ahora bien, una vez estructurada la teoría, es decir, una vez introducidas las nociones primitivas, enunciados los métodos de trabajo, establecidas las tesis centrales, la clase de diagnóstico que se ofrece, etc., entonces quedan automáticamente fijados los objetivos por lograr y los criterios para decidir si han sido alcanzados o no. Esto parece implicar que nociones como las de rigor, exactitud, éxito, etc., tienen un sentido relativo a la teoría de que se trate. Recurriendo a la doctrina de Frege, podríamos tal vez decir que términos como 'rigor', 'exactitud', etc., tienen el mismo sentido en todas las teorías, pero diferentes referencias. Así, por ejemplo, en el caso del conductismo, dado que de lo que se trata es ante todo de estudiar la conducta de los humanos a fin de controlarla, se excluye como irrelevante para la ciencia de la conducta todo aquello que no sea manipulable. Sería una explicación conductista muy poco rigurosa aquella que tuviera que incluir elementos no observacionales, como, por ejemplo, las post-imágenes. Se puede inclusive intentar establecer alguna conexión entre éstas y la conducta, a fin de mostrar que el conductismo abarca a toda clase de

fenómenos psicológicos. En ocasiones, claro está, ello resulta demasiado forzado. De ahí que en el conductismo se tienda, en casos como en el de las post-imágenes, no tanto a negar la existencia de eso de lo que se habla, sino simplemente a excluirlo de los elementos que es preciso considerar y de los cuales hay que dar cuenta. Es en función del modo como quede articulada la teoría (dan ganas de decir: "dado el espíritu de la teoría") que serán las leyes que se vayan descubriendo. Las leyes conductistas serán a menudo generalizaciones, las más de las veces obtenidas inductivamente, se les podrá asignar grados de probabilidad, etc. Dada la forma como el ser humano queda caracterizado por el conductismo, es normal que la psicología sea concebida como una ciencia muy semejante a las ciencias naturales. Desde la perspectiva del conductismo, el ser humano puede ser tratado de modo abstracto como ser que actúa y reacciona (en los sentidos más amplios posibles), por lo que las leyes de esta teoría psicológica podrán revestir la forma de generalizaciones que pueden irse puliendo o mejorando paulatinamente.

Cuando pasamos a teorías como la del psicoanálisis, cambia nuestra manera de entender lo que son el rigor, la precisión, el éxito de una teoría, de una explicación, de una hipótesis. En este caso, la concepción de hombre y la forma de abordarlo impiden la elaboración de generalizaciones: el individuo es visto como una unidad acabada, total y diferente de cualquier otra. Los pasos que llevan a la salud mental de una persona no tienen por qué ser los que conducen a otros a la salud mental. Frente a una psicología que de modo explícito se ocupa de lo meramente observable y cuantificable, esta otra pretende estudiar y encauzar todo aquello que (se supone) no es observable en principio más que por el paciente. Esto no quiere decir que no haya "observaciones" de por medio, sino simplemente que se observa de otra manera. Por ejemplo, el paciente le cuenta su vida al doctor, es decir, le proporciona datos. Estos son integrados en una teoría (*i.e.,* una concepción de la persona) y después confrontados tanto con ésta como con otros datos que el paciente mismo sigue proporcionando. Pero también en el psicoanálisis hay rigor: no se acepta acríticamente todo lo que el paciente dice, ya se hable de sus sueños o de su pasado remoto. Es así (por decirlo de alguna manera: indirectamente) como se observa en psicoanálisis. Nótese que no estamos aquí tratando de dilucidar el carácter de los conceptos psicoanalíticos (inconsciente, complejo de Edipo, represión, trasferencia, etc.), sino simplemente de hacer notar que, una vez conformada la concepción de la persona (como ser sexual), la teoría tiene mecanismos que permiten, por lo menos en

principio, ofrecer explicaciones, curaciones, diagnósticos, etc., tan rigurosos y exactos como los de cualquier otra ciencia, teniendo en cuenta, evidentemente, la complejidad *sui generis* de su objeto de estudio. Pero lo importante para nosotros es percatarnos de que lo que se considerará como una explicación rigurosa está fijado de antemano *(a priori)* por el modo como la teoría quedó articulada, y dicho modo es algo que varía de teoría en teoría. En otras palabras, los criterios de rigor serán necesariamente distintos en cada caso. El psicoanálisis, por ejemplo, incorpora una concepción de salud mental muy distinta de la conductista. El éxito en el psicoanálisis, por consiguiente, tendrá que ser concebido de otra manera a como se le concibe desde una plataforma conductista.

Los casos del psicoanálisis y del conductismo ponen de manifiesto un aspecto de la ciencia de la mente que o no existe en otras de sus ramas o por lo menos no es fácilmente detectable. Me refiero a la inclusión o incorporación, implícita las más de las veces, de valores, los cuales de modo inequívoco fijan estándares de perfección. El punto importante en esto me parece a mí ser el siguiente: dichos ideales no emergen del psicólogo, del individuo concreto que aplica esta o aquella técnica psicológica, sino que brotan de modo natural de la teoría misma. El conductismo tiende a valorar cosas como rapidez de reflejos, velocidad en el aprendizaje, fuerza de retención, capacidad de asociación. De estas valoraciones implícitas en la teoría se deduce (o por lo menos permite construir) una cierta visión del ser humano ideal. Así mismo, desde el punto de vista del psicoanálisis es posible hablar de perversiones, de solución de conflictos, de sexualidad sana y exitosa, etc. *Ergo,* también el psicoanálisis comporta toda una serie de valores, los cuales constituyen una plataforma desde la cual se juzga al paciente. Pero nótese que esta plataforma axiológica proviene, de modo inequívoco, de los rasgos básicos del ser humano tal como éste es visto en el psicoanálisis. El que la psicología sea una ciencia que no es inmune al contagio axiológico hace que ella se preste al manejo ideológico (o por lo menos que no pueda neutralizarlo) y ello es algo que se ve con prístina claridad en los tipos de psicología desarrollados en distintas sociedades. En la sociedad occidental avanzada, la persona es vista y juzgada de modo natural desde la perspectiva del atomismo social, erigido por la todopoderosa propiedad privada: el individuo tiene éxito o fracasa en la medida en que realiza los valores del individualismo a ultranza. Dada la naturaleza social del individuo (es decir, el individuo también puede ser visto como ser social), es natural que la vida en sociedades así genere sistemáticamente cierta clase de conflictos. En socieda-

des en las que, por estar organizadas de otro modo, el individuo es visto ante todo como un ser comunitario, los problemas del individuo (en el trabajo, en sus relaciones personales, etc.) tenderán a adquirir otra forma, esto es, como una individualidad tal vez exageradamente minimizada. Lo que habría que entender es que hay opciones, sentimientos, decisiones, reacciones, etc., adoptadas por individuos de una sociedad y que son enteramente comprensibles dentro del marco de dicha sociedad pero que, no obstante, resultan absolutamente ininteligibles para personas (seres racionales) de otra sociedad. Ni siquiera la misma teoría, por ejemplo, el psicoanálisis, podría tener la misma aplicación dentro de marcos sociales muy distintos.[1] Lo que me interesa resaltar que la psicología que gira en torno a la persona, se funda en una concepción del ser humano que incluye de modo esencial valoraciones y que éstas cubren un rango bastante amplio, puesto que abarcan desde valoraciones individuales dentro de un marco social común, hasta valoraciones que varían de marco social en marco social. Qué sea la persona independientemente de dichas valoraciones, y por consiguiente, cómo sea la psicología a-valorativa, es algo acerca de lo cual no creo que se pueda decir mucho.

He tratado de hacer ver que hay una conexión fuerte entre el lenguaje natural y el lenguaje de la psicología. En gran medida a esto se debe que la psicología no haya rebasado, en la medida en que lo ha hecho la física, el plano del sentido común y que, por consiguiente, pueda seguir hablándose de psicología popular (*folk psychology*). En esto se funda mucha de la confianza de los filósofos para hacer filosofía de la psicología: dado que no se alteran esencialmente los conceptos, se puede seguir divagando cómodamente sobre temas de psicología (se habla entonces de psicología racional, de filosofía de la mente, de psicología filosófica, etc.). Sin embargo, esta libertad de acción intelectual se ve seriamente limitada cuando se rebasa el nivel del sentido común y se pretende debatir un tema apelando a una noción que, de hecho, ha quedado redefinida. Esto sucede cuando nuestro concepto de arranque *(e.g.,* el de memoria) es empleado en el contexto de una disciplina que le da un empleo radicalmente diferente al que estamos acostumbrados. Así pasa con la medicina y, más especialmente, con la neurofisiología. Intentaré más abajo dar expresión a un par de pensamientos en relación con el delicado tema de las conexiones conceptuales intradisciplinarias, pero antes quisiera decir

[1] No hay más que pensar en lo diferentes que eran las relaciones padres-hijos en lo que era la Unión Soviética y lo que son en los Estados Unidos. El término teórico 'complejo de Edipo' no puede tener el mismo uso, puesto que su referencia varía considerablemente debido al cambio en su campo de aplicación.

unas cuantas palabras acerca de la clase de conocimiento y explicación que nos proporciona la psicología.

Puede sin temor afirmarse que son muchas las cosas de las que se ocupa la psicología. El psicólogo estudia, por ejemplo, vivencias, facultades, reacciones, estructuras mentales, etc. Consideremos el caso de las facultades y, en especial, el caso de la memoria. Es obvio que hay teorías psicológicas de la memoria (toda una gama), pero también lo es el que hay teorías fisiológicas de la memoria y hasta podemos hablar de una teoría de la memoria procedente del área de la computación y de las ciencias cognitivas. Desde nuestro punto de vista, esto es, para la filosofía, lo importante de la memoria es que proporciona conocimiento de una clase especial, a saber, de lo pasado. No es éste el lugar ni el momento para enfrascarnos en una discusión con el escéptico, por lo que sencillamente asumiré que hay tal cosa como conocimiento de objetos, eventos, hechos, etc., que ya no existen y que (independientemente de cómo se interprete lo que voy a decir) son recuperados por o gracias a la memoria. Nuestra pregunta es más bien la siguiente: asumiendo que hay tal cosa como conocimiento mnémico, ¿qué clase de conocimiento y de explicación nos proporciona una teoría psicológica acerca de la memoria?

En vista de que el trabajo en psicología es de carácter empírico, las teorías de la memoria que en ese ámbito tenderán a desarrollarse serán teorías ligadas a o conectadas con teorías del aprendizaje. En una ciencia empírica hay que hacer experimentos, ya sea que se haga con ratones, con ranas o con humanos. Hay toda una variedad de *tests* para medir la rapidez, la fidelidad, etc., de la retención de situaciones o imágenes y tener de este modo una idea de ciertas características de la memoria de un sujeto o de una especie. Se pueden emplear toda clase de estímulos, tanto placenteros como dolorosos, para medir su memoria así concebida. Es claro, además, que el psicólogo no tiene otro acceso a la memoria de su paciente que no sea el representado por su conducta. Se supone también que lo que el psicólogo nos da será una explicación de orden causal (envuelta quizás en terminología del cálculo de probabilidades). Pero aquí un filósofo *F-1* puede de inmediato preguntar: ¿no es acaso intuitivamente obvio que si esto es todo lo que el psicólogo nos puede dar en relación con la memoria hay algo esencial que está faltando en su explicación o, mejor dicho, en la clase de explicaciones que él puede generar?, ¿no está uno tentado a decir que lo más que él puede hacer es estudiar las manifestaciones de la memoria, pero que ello no es realmente dar cuenta de esta última? Por otra parte, un adversario filosófico (igualmente de *F -1*) pue-

de contraatacar preguntando cosas como: ¿no estudia el psicólogo única y exclusivamente lo que es estudiable y, por consiguiente, no es hablar de la memoria en cualquier otro sentido simplemente inventar un mito?, ¿no habría que aceptar con él que si pretendemos hablar de la memoria en cualquier otro sentido no hay una ciencia posible de ella?

Es mi convicción que la estrategia a seguir es la de optar por hacer filosofía *F-2,* suponiendo para ello desde el inicio que con lo que aquí nos las habemos es con una confusión, más que con un problema real. Desde esta perspectiva, parece evidente (si algo puede haber evidente en estas discusiones) que el problema surge por el hecho de privilegiar un uso particular de la palabra 'memoria', esto es, un concepto de memoria. La realidad, sin embargo, es que tenemos más de uno. Para aclarar esto me permitiré servirme de algunos resultados de Norman Malcolm (1965) si bien diré desde ahora que no es mi propósito reconstruir aquí en detalle la argumentación que a ellos conduce. Ahora bien, en su excelente trabajo "Three forms of memory", Malcolm muestra de modo muy persuasivo que podemos hablar de por lo menos tres clases o formas de memoria, que son:

1. Memoria factual.
2. Memoria personal o vivencial.
3. Memoria de imágenes.

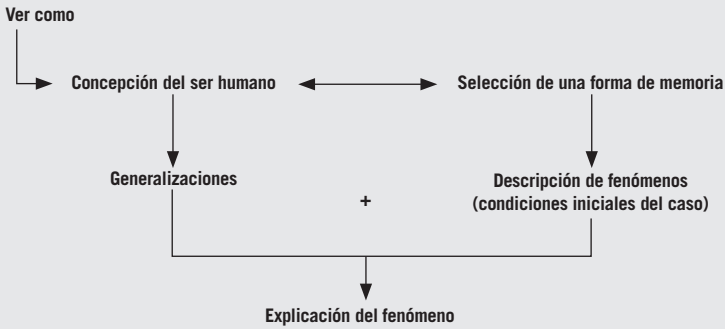
En su artículo, Malcolm argumenta con fuerza en favor del punto de vista (que yo considero acertado) de que, contrariamente a lo que en general se supone (Aristóteles y Russell son buenos ejemplos de ello), la forma básica de memoria es la memoria factual, esto es, la expresada por medio de locuciones de la forma 'a recuerda (se acuerda de) que *p*'. La característica primordial de esta clase fundamental de memoria es que presupone el uso del lenguaje. Es relativamente fácil hacer ver que efectivamente esta clase de memoria es la más básica, puesto que es lógicamente independiente de las otras dos, en tanto que la inversa no vale. En particular, la memoria de imágenes queda descartada como la clase de memoria fundamental, puesto que para que funcione es preciso poder identificar y reidentificar las imágenes como las de algún objeto conocido en el pasado y estas identificaciones no se pueden efectuar sin el recurso al simbolismo. Asumiendo, en aras de la exposición, que los resultados de Malcolm son válidos, es preciso extraer una sorprendente conclusión, a saber, que las explicaciones psicológicas se ocupan sobre todo de las me-

morias vivencial y perceptual pero, curiosamente, ¡no de la fáctica! Obsérvese que la memoria de los psicólogos experimentales es aquella que es tan atribuible a animales como al hombre, por lo que la primera clase de memoria (que es fundamental) tiende a caer fuera de su rango de acción. Pero entonces sí estamos en posición de entender qué clase de explicaciones nos dan los psicólogos: todo dependerá de que comprendamos qué faceta del concepto normal de memoria tienden a favorecer o a privilegiar. El psicoanálisis, por ejemplo, se interesa más por la memoria que Malcolm llama 'personal' (que yo prefiero llamar 'vivencial'), en tanto que los conductistas naturalmente valoran más la tercera de las formas de memoria mencionadas, puesto que esto facilita la formulación de hipótesis y leyes de tipo observacional. Pero, una vez más, es importante percatarse de que estas preferencias no responden a caprichos de los psicólogos ni son arbitrarias, sino que se derivan de compromisos conceptuales, teóricos y metodológicos de las diferentes escuelas. Pero entonces preguntémonos: ¿tiene sentido hablar de "La teoría de la memoria" (de la percepción, de las emociones, de los sentimientos, de la personalidad, etc.), como si nada más una fuera en principio posible o sólo una fuera la verdadera? Creo que disponemos ya de elementos para dar a esta pregunta una rotunda contestación negativa.

Si el cuadro que he pintado de las teorías de la psicología es aceptable, ¿qué podemos decir acerca de las explicaciones que la psicología nos da? Lo primero que hay que observar es que, si queremos legitimar las pretensiones de cientificidad de la psicología, es preciso hacer de ella una ciencia que nos ofrece explicaciones causales, aunque aquí habría que admitir que puede haber distintas nociones de explicación causal. En primer lugar, y como es bien sabido, una explicación causal es una deducción lógicamente correcta a partir de dos clases de enunciados: enunciados generales (nomológicos) y enunciados referentes al caso particular. Es obvio que estas dos clases de enunciados están presentes en las explicaciones de la psicología, si bien sería conveniente no ignorar ciertos matices que contribuyen a alterar la escueta definición tradicional. Por ejemplo, las leyes generales pueden ser inducciones, correlaciones, generalizaciones, etc. (*e.g.*, dada tal y cual intensidad de corriente eléctrica, el número de saltos que dará el animal será x), o bien puede presentar más bien los rasgos de una concepción *a priori* (*e.g.*: tres son los deseos innatos de todo hombre: incesto, canibalismo y parricidio). Esas diferencias se explican en función de la clase de concepción del hombre de la cual se parta, de cómo se vea al hombre, de cómo haya quedado éste concebido (o conceptuado). Pero

una vez reconocidas estas distinciones, el modelo nomológico-deductivo parece funcionar igualmente bien para la psicología que para la física, por lo menos para ciertos fines. Es, no obstante, particular de la psicología el interesarse más que por clases de eventos, cosas, hechos, etc., por individuos concretos, por tal o cual persona. En este sentido, la psicología es claramente una ciencia humana, social e histórica.

Tal vez sería útil ilustrar esto que acabamos de decir con lo que se dijo más arriba acerca de la memoria. Debe ser posible hablar de, por ejemplo, una explicación conductista de carácter causal de fenómenos mnémicos (lo mismo vale para las explicaciones generadas por otras escuelas o teorías psicológicas). Me parece que el siguiente cuadro da una idea de lo que hemos estado diciendo:



Hay, pues, un sentido en el que las explicaciones de la psicología son explicaciones causales, por más que en última instancia se funden en una intuición (ver como) y en la selección de un rasgo particular de un concepto que emana o brota del lenguaje natural. Un caso particularmente interesante es el de los estudios que, siguiendo con nuestro ejemplo de la memoria, hacen los neurofisiólogos, entre otras razones porque a menudo se tiene la impresión de que son sus teorías las que realmente podrían revelarnos su esencia. Esto es, creo, una confusión seria, de la cual nos ayudan en parte a salir las aclaraciones de Malcolm. Como vimos, las descripciones psicológicas de situaciones de memoria se fundan en nuestro concepto normal y privilegian a una de sus facetas. Pero obsérvese ahora que inevitablemente los neurofisiólogos hacen lo mismo, es decir, construyen muy elaboradas descripciones en la que se emplean de modo conjugado nuestro concepto usual de memoria (en toda

su complejidad y privilegiando alguno o varios de sus aspectos; los que mejor se prestan a la clase de trabajo que ellos desarrollan) con su propio vocabulario técnico. La diferencia entre lo que ellos hacen y lo que hacen los psicólogos es que para sus descripciones los primeros emplean su propio vocabulario *ad hoc,* el cual tiene otra gramática. Esto da lugar a un panorama extremadamente complicado. El neurofisiólogo no ve seres humanos: ve organismos, es decir, cuerpos cuyos movimientos pueden ser en gran medida estudiados mecánicamente. Esto permite el desarrollo de teorías semejantes a las de las ciencias más avanzadas. Las teorías de los neurofisiólogos incorporan un lenguaje teórico, *ad hoc,* artificial, etc., que no proviene (por lo menos directamente) del lenguaje natural en uso. Por consiguiente, lo que el neurofisiólogo (que también es un usuario normal del lenguaje natural) hace (o mejor dicho, tiene que hacer) es redefinir nuestro concepto normal de memoria o, si se prefiere, construir uno nuevo, relacionado claro está con el concepto-madre original. Ahora bien, es obvio que esta creación conceptual tiene que ser de alguna utilidad en la clase de investigación que él lleva a cabo. No podrá, pues, sorprendernos el que esto genere un sinnúmero de complicaciones conceptuales y de incomprensión (se sigue usando la misma palabra, pero se le da un empleo muy diferente), las cuales son las más de las veces imperceptibles y, cuando no lo son, son difíciles de enunciar. Intentemos poner esto en claro.

El neurofisiólogo trata de describir el funcionamiento del sistema nervioso (en especial del cerebro) y, siguiendo con el caso de la memoria, su ambición es encontrar en su descripción un lugar para la aplicación del concepto de memoria. Para que esto ocurra es casi obligado efectuar lo que podríamos llamar una aplicación "geográfica" o espacial de su concepto. Así, desde su perspectiva será natural hablar de la memoria como ubicada en alguna parte. De otro modo no tendría el menor sentido para él desarrollar una "teoría de la memoria". En la medida en que esto es factible hacerlo (*i.e.*, hacerlo con éxito), se nos revela que alguna conexión importante se puede en principio establecer entre la experiencia, la conducta y el sistema nervioso (así como entre sus respectivos lenguajes), pero la articulación de estas conexiones engendra algo casi totalmente nuevo y que sólo por ciertas semejanzas puede seguir siendo llamado 'memoria'. Los nuevos conceptos de la neurofisiología están sujetos a asimetrías de diversa índole. Por ejemplo, el trabajo del neurofisiólogo le permitirá decir de una persona con un cerebro mutilado o dañado que carece de memoria (*i.e.,* podrá derivarse la descripción de una conduc-

ta anormal, independientemente de cuál sea el parámetro con que ésta se mida, a partir de la descripción de la memoria cerebral), pero también es claro que de la descripción de cerebros sanos (normales) poco o nada se podrá inferir respecto a eso que llamamos 'conducta de memoria normal' y que puede ser de interés para el psicólogo o el psicoanalista. Las distinciones del psicólogo son irrelevantes para el neurofisiólogo, y a la inversa. Cualquier usuario normal del lenguaje de hace 5 000 años sabía lo que era "tener una buena memoria" aunque, naturalmente, no tenía ni la más remota idea de lo que acontecía en el cerebro. En otras palabras, de lo que carecía era del concepto neurofisiológico de memoria. El neurofisiólogo nos habla no de, por ejemplo, memoria visual y auditiva, factual o personal, sino de secciones del cerebro y de su funcionamiento, es decir, de las bases neurofisiológicas de la memoria. Todo esto está muy bien, siempre y cuando no confundamos los objetivos del neurofisiólogo con los del psicólogo y pensemos que los problemas de uno los puede en principio resolver el otro. Confusiones como estas llevan a absurdos como los encarnados en teorías filosóficas como la famosa teoría de la identidad, de acuerdo con la cual se llega a adscribirle al neurofisiólogo la insensata aspiración de darnos una teoría física de fenómenos que no son físicos, sino esencialmente psicológicos. Esto me lleva a hacer una última observación: el enfoque y la concepción que favorezco permiten, creo yo, comprender por qué, por ejemplo, sería totalmente absurdo intentar elaborar una teoría neurofisiológica de los sentimientos o del pensamiento (no así de las sensaciones, como bien lo prueba la psiquiatría). Los sentimientos son estados psicológicos que no se prestan al trabajo neurofisiológico de la ubicación cerebral (¿no es acaso sencillamente absurdo afirmar cosas como 'tengo un sentimiento muy especial en la cabeza'? En todo caso se podría decir eso del corazón). De los sentimientos, por consiguiente, sólo podemos tener teorías psicológicas, en el sentido que he tratado de esclarecer en este trabajo. Esto, empero, no es ninguna señal de misterio, sino una simple consecuencia de la gramática de nuestros conceptos psicológicos.

En concordancia con todo lo que he dicho, creo que se puede afirmar que la psicología es, ante todo, un síndrome de técnicas de comprensión y tratamiento de las personas, erigido sobre facetas seleccionadas de nuestros conceptos. Wittgenstein, atinadamente, dice que "Los verbos psicológicos ver, creer, pensar, desear, no significan fenómenos (apariencias). Pero la psicología observa los fenómenos de ver, creer, pensar, desear" (1967: sec. 471). De lo que Wittgenstein afirma se sigue que eso que

podríamos llamar "fenómenos de pensar", por ejemplo, es en realidad un conglomerado con bordes amorfos, aparte de que excluye la legitimidad del discurso acerca de la "experiencia" del pensar, el creer, etc. Dichos fenómenos no son experimentables, pero sí son en cambio observables. Para que el psicólogo pueda estudiarlos es preciso, entre otras cosas, que sean expresados y el modo paradigmático de expresar algo es por medio del lenguaje. La psicología es, pues, una ciencia en la que, más quizá que otras, la menor distorsión del lenguaje humano no puede sino conducir a incomprensiones definitivas y a engendrar errores sin fin.

Bibliografía

MALCOM, Norman (1963). "Three forms of memory". En *Knowledge and certainty. Londres*: Cornell University Press.

RUSSELL, Bertrand (1967). *Los principios de la matemática*. Madrid: Espasa-Calpe.

TOMASINI Bassolos, Alejandro (1994). "La experiencia visual y la noción de ver como". En *Lenguaje y anti-metafísica*. México: INBA/Interlínea.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basic Blackwell.

_____ (1978). *Tractatus lógico-philosophicus*. Londres: Routledge/Kegan Paul.

II. Conceptos filosóficos en psicología

Es evidente que la investigación (la práctica) científica depende, desde muchos puntos de vista, de la claridad teórica y conceptual de quien o quienes realizan la investigación. En general, yo me inclinaría por pensar que los conflictos teóricos son asunto exclusivo de los especialistas y obtienen su solución (si la hay) de ellos. La claridad conceptual, en cambio, no se resuelve por medio de teorías científicas y el que se logre o no acceder a ella es más bien responsabilidad del filósofo. Es interesante observar, empero, que si bien la responsabilidad de resolver las dificultades conceptuales que infectan a las ciencias y a nuestro sistema normal de creencias incumbe a los filósofos profesionales, la gestación misma de los problemas difícilmente les es achacable. No es el caso que el filósofo inventa un problema que a nadie interesa o afecta y que luego, por un exceso de magnanimidad, los científicos graciosamente aceptan y se dedican a intentar resolver. Los problemas de carácter conceptual, esto es, los problemas filosóficos, entorpecen sólo de modo insidioso la labor científica y, sin embargo, es claro que no pueden simplemente, por decreto, ser hechos a un lado. Estos problemas surgen espontáneamente para el científico y lo afectan en su labor. Nos encontramos entonces en una situación un tanto incómoda: por una parte, surgen problemas que aparentemente no son importantes o reales o por lo menos claramente relevantes para la resolución de los problemas concretos en las diversas ciencias pero, por la otra, resulta que de hecho no podemos zafarnos de ellos y que el no darles una respuesta satisfactoria hace que se bloquee el desarrollo de la investigación empírica o formal. Es probable que haya muchos diagnósticos de esta curiosa situación, aunque probablemente todos sean altamente debatibles y polémicos. El wittgensteiniano, en todo caso, es muy sencillo pero, creo, efectivo; es decir, realmente aclaratorio. Dicho diagnóstico es (brevemente) el siguiente: los problemas filosóficos

surgen debido a ciertas, muy peculiares incomprensiones de los mecanismos "profundos" del lenguaje. De ahí que los problemas filosóficos surjan, de uno u otro modo, para todo hablante, para todo usuario normal del lenguaje. Por consiguiente, surgen inevitablemente también para los científicos, puesto que también los científicos emplean o se sirven del lenguaje, sin por ello conocer o comprender los mecanismos profundos que lo rigen. Por esa razón, la aclaración conceptual, llámesele 'filosofía de la ciencia', 'teoría del conocimiento', 'filosofía de la mente', etc. (dependiendo de la clase de problemas a los que uno se enfrente) es no sólo útil sino imprescindible para los hombres de ciencia. Y es obvio que los psicólogos no escapan a esta ley.

La aclaración conceptual es una faena sumamente compleja y es realizable de una multitud de maneras. En mi opinión, un primer paso en esta dirección consiste, sencillamente, en ofrecer una jerarquización aceptable y justificada de conceptos. Muy a menudo ni siquiera tenemos claro cuál de los conceptos con los que operamos en una determinada área del saber es el más básico. Me parece que más de una persona estaría en problemas si se le preguntara qué concepto es el fundamental, si el de mente, el de conciencia o el de ego ("yo") y, ¿cómo podría desarrollarse sanamente una disciplina si no hay claridad respecto a la jerarquía de los conceptos con los que opera? No creo, pues, que pueda negarse que sin un orden conceptual justificado, la investigación científica corre el riesgo de extraviarse y los científicos en cuestión pueden desembocar en la situación de finalmente no saber qué es lo que están haciendo. Empecemos, pues, nuestra disquisición, intentando echar alguna luz sobre conceptos propios de la psicología.

Nadie objetaría que a menudo afirmamos con verdad de alguien que 'tiene una mente perversa'. Al predicar la "posesión" de una mente perversa a alguien presuponemos un ser o ente categorizado de cierto modo, del cual precisamente expresamos eso (tener una mente perversa). Se trata de una persona. Así mismo, podemos decir 'tiene en verdad un cuerpo esbelto'. Una vez más, nuestro objeto de referencia y de atribución de un cuerpo esbelto es una persona. Estos ejemplos, que podríamos incrementar y reforzar con argumentos, sugieren una idea importante, a saber, que en nuestro esquema conceptual (esto es, la estructura de conceptos gracias a la cual podemos pensar el mundo) la noción de persona es fundamental y, más aún, que dicha noción es más básica que la de mente y, por otras razones en las que no entraré, por lo menos tan básica como la de cuerpo. Se nos impone entonces la pregunta: ¿qué es, cómo carac-

terizamos a una persona?, ¿de qué hablamos cuando hablamos de una persona? La respuesta por la que deseo abogar es bastante simple, pero su valor brilla intensamente cuando la contrastamos con las alternativas que se han ofrecido y se siguen ofreciendo. Una persona es precisamente un miembro de la clase de objetos animados de los cuales predicamos de modo unificado tanto propiedades corpóreas o materiales o físicas como propiedades intelectuales, mentales, espirituales, etc. Esto puede parecer una trivialidad, pero no lo es y es relevante para la concepción de la psicología como una ciencia social. La historia de la filosofía, por ejemplo, enseña que los programas en los que otras jerarquías conceptuales son propuestas terminan tarde o temprano en rotundos fracasos. No se puede reconstruir la noción de persona partiendo de la de mente, a la manera de Descartes y de sus vástagos filosóficos. El concepto de mente es, en este sentido, un concepto derivado. En palabras de Strawson:

> El concepto de conciencia individual pura —el ego puro— es un concepto que no puede existir o, por lo menos, no puede existir como un concepto primario en términos del cual puede explicarse o analizarse el concepto de persona. Puede existir únicamente, si existe en absoluto, como un concepto secundario, no primitivo, que ha de ser él mismo explicado, analizando en términos del concepto de persona (1979: 102-103).

Y es igualmente cierto que no es posible reconstruir el concepto de persona partiendo meramente de la noción de cuerpo, por más sofisticada que ésta sea, como pretenden hacerlo los materialistas médicos. Es cierto que el concepto de cuerpo es fundamental y que si careciéramos de él no podríamos decir cómo es el mundo. Más aún, podemos decir que el concepto de persona implica al de cuerpo, pero es claro que no son equivalentes. Una persona es algo más que un cuerpo.

No estará de más presentar una línea de argumentación que lleva a la idea de que el concepto de persona es efectivamente de los más básicos en nuestro esquema conceptual, idea un tanto pueril para el sentido común pero filosóficamente asombrosa. Lo que podemos afirmar es que yo (siendo 'yo' una variable) no podría autoadscribirme estados de conciencia, pensamientos, estados de ánimo, etc., si no pudiera adscribírselos a otros. Ahora bien, yo no puedo adscribírselos a otros a menos de que los identifique como sujetos de experiencia. 'Identificarlos como sujetos de experiencia' quiere decir, entre otras cosas, que los reconozco como objetos de la misma categoría lógica y ontológica a la que yo pertenezco,

puesto que yo soy un sujeto de experiencias y hablo significativamente tanto de mis estados de conciencia como de mis estados corpóreos. Todo esto presenta dos grandes problemas:

1. Me doy cuenta de que yo tengo tales o cuales propiedades mentales, intelectuales, etc., y tales o cuales propiedades físicas. Todas esas propiedades convergen en un único punto a saber, en mí. ¿Cómo es esa convergencia posible?
2. ¿Cómo es esa convergencia posible en el caso de otras personas. Puesto que es evidente que la unificación de atributos no se logra del mismo modo en el caso de la primera persona que, por ejemplo, en el de la tercera).

Dejando de lado por el momento la primordial noción de persona (sobre la cual regresaremos), intentemos decir algo útil respecto a las relaciones que valen entre los predicados de índole mental y los de carácter material. A la primera clase pertenecen no sólo adjetivos ('inteligente'), sino también verbos ('pensar') y expresiones que combinan a ambos ('está dormido'). En el segundo grupo incluimos expresiones como 'mide *x*', 'pesa *x*', 'está inclinado', 'corre rápido', etc. Es mi opinión que una tercera categoría de expresiones queda conformada por las expresiones técnicas procedentes de las ciencias (biología y medicina, particularmente). No falta, desde luego, quien asimile esta tercera a la segunda de las clases mencionadas. Esto, por diversas razones, me parece a mí un error y algo al respecto habré de decir más adelante. En todo caso, las fases para el individuo parecen estar claramente diferenciadas: lo primero que existe para él es El Verbo o, en terminología menos poética, el lenguaje natural. La significación de las expresiones no se altera por la conformación de lenguajes técnicos y la introducción de términos teóricos: 'reírse', 'recordar' y 'estar contento' significaban hace 2000 años lo mismo que ahora. Nosotros, claro está, ahora entendemos que las "actividades mentales" como percibir, recordar, pensar, creer, etc., tienen una base fisiológica. Esto está ampliamente corroborado y en relación con ello el conocimiento ha avanzado enormemente. Se sabe ya bastante bien que dependiendo de cómo se mutile un cerebro o de cómo se alteren las funciones cerebrales se trasformarán las "actividades mentales" con tales o cuales efectos. Pero sólo una criminal precipitación podría llevarnos a inferir que por lo tanto es en las actividades en cuestión del cerebro o de sus partes que **consisten** las actividades mentales. El reduccionismo, fructífero y útil en muchos contex-

tos y situaciones, no tiene aplicación legítima aquí y puede afirmarse que ya ha sido refutado. Como intentaré hacer ver, las actividades mentales en el sentido más interesante de la expresión y las actividades cerebrales no son identificables, no son lo mismo (aunque tal vez haya un sentido derivado o secundario en que sí lo sean). Lo que sí podemos afirmar es que los órganos constituyen condiciones necesarias para la gestación y realización de funciones psicológicas, así como para el comportamiento usual. De eso no hay duda, sólo que aquí empiezan a hacer su aparición asimetrías importantes. Lo que nosotros tenemos derecho a inferir de la existencia de una conducta no normal es que el cerebro del sujeto es normal. Pero ciertamente la inversa no vale: no es cierto que porque el cerebro es normal, la mente y la conducta del sujeto serán también normales. Esta implicación sería válida sólo si el cerebro fuera, además de condición necesaria, condición **suficiente** para la vida mental y la conducta. Pero no es este el caso. Percatarse de estas diferencias, dependencias, asimetrías, etc., es lo que nos permite comprender, por ejemplo, por qué no se puede decir de una máquina que puede tener una vida mental. El 'no puede' en este caso indica no una imposibilidad física o tecnológica, sino una imposibilidad lógica. Una máquina puede cumplir ciertas funciones (*e.g.*, calcular) y hacerlo inclusive mejor de lo que lo hace el hombre. Pero es importante observar, no obstante, que el paradigma lo sigue proporcionando el ser humano: la memoria del hombre es falible y muy limitada, la de la máquina mucho más extensa y exacta, pero hablamos de la máquina como teniendo una "memoria" por la semejanza que existe con la memoria humana (los circuitos son como el sistema nervioso, los "chips" como el cerebro o zonas cerebrales, etc.). Pero, más aún, lo que debe quedar claro es que el mero perfeccionamiento de factores que son condición necesaria no basta para que podamos hablar, en un sentido interesante, de vida mental. La vida mental requiere de otros factores y aparece de otro modo. Una característica esencial de la vida mental es, por ejemplo, su espontaneidad, su no ser mecánica. Espero que esto se aclare, aunque mínimamente, a medida que avancemos.

Una pregunta obvia es: ¿a qué se debe, cómo se explica la confusión intelectual que llevó a la identificación entre las bases fisiológicas de la mente y la mente o, si se prefiere, entre el funcionamiento del sistema nervioso y las operaciones de la mente? Tal como yo entiendo las cosas, dicha confusión se debe a que durante siglos no se logró distinguir una esencial ambigüedad incorporada en nuestros conceptos psicológicos. Fue sólo con Ludwig Wittgenstein que se logró despejar el camino

que permite salir del pantano conceptual en el que estamos desde que el hombre hace filosofía. Veamos rápidamente de qué modo se sentaron las bases del progreso.

Consideremos algunos verbos de percepción, como 'ver' y 'oír'. Cuando digo 'veo x' puedo querer enfatizar el aspecto "contenido" de mi estado de percepción o bien puedo querer enfatizar su aspecto objetivo. El verbo 'ver' sugiere tanto que hay un objeto fuera de mí, al cual veo, como el que tengo en mi campo visual un determinado objeto privado de percepción, una imagen. Sin esta distinción, no podríamos dar cuenta de los casos de percepción ilusoria o de imaginación, en los que alguien ve algo que de hecho no está allí. Hay, pues, un objeto visto que es público, compartible, etc., pero también puede quererse hablar de otro, completamente diferente, enteramente "mental", que es esencialmente mío (*i.e.*, de cada quien). Ahora bien, además de esta distinción, por ejemplo, "vaca-imagen de vaca", existe la tendencia a considerar una tercera cosa, a saber, un supuesto conglomerado de manchas y formas, a partir del cual se conforma la imagen subjetiva y que corresponde al objeto real. Así, aunque todos vemos, por ejemplo, la misma vaca y en mi mente tengo su imagen (*e.g.*, si cierro los ojos), por mi retina no entra ninguna "vaca", sino sólo ciertos estímulos luminosos correspondientes a las manchas blancas y negras organizadas de cierto modo, es decir, manteniendo entre sí ciertas relaciones (de contigüidad, semejanza, etc.). En algún sentido eso es efectivamente incompartible, sólo que estrictamente hablando no es ninguna imagen de lo que nosotros llamamos 'vaca'. Una vaca es la referencia del concepto de vaca, el cual emerge del uso de la palabra del lenguaje natural 'vaca'. La vaca, por lo tanto, existe sólo como un objeto conceptualizado y público, así como la imagen de la vaca. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis,* con 'oír'. Aunque todos oímos la misma sonata, la misma interpretación, el ruido particular que mi oído capta es sólo mío, pero, una vez más, eso no es una "sonata". Una vaca puede oír lo mismo que yo, sólo que de seguro que ella no está oyendo y deleitándose con una "sonata". Creo que podemos generalizar y afirmar lo mismo de todos los demás verbos de percepción. Parecería, pues, que además de la dualidad inscrita en el seno mismo del lenguaje (objeto-imagen del objeto), hay una perturbadora tendencia a hablar de lo que se supone todavía más íntimo, subjetivo, privado. Pero esto es una ilusión: de eso nunca hablamos y a nadie le interesa. Aquí también hay la posibilidad de efectuar investigaciones científicas, pero no de funciones de organismos sino de luz, ángulos de incidencia, etc. Lo que es importante es comprender que

el aspecto "contenido" de las afirmaciones de percepción sirve para marcar ciertos contrastes, perfectamente inteligibles para todos los hablantes (todos los usuarios comprenden la diferencia que hay entre hablar de una vaca y de nuestras imágenes de la vaca.). Nada de lo involucrado es enteramente privado y de acceso privilegiado. El lenguaje natural no es privado en el sentido filosóficamente relevante.

Dado que es sólo sobre la plataforma del lenguaje natural que se puede generar cualquier otro sistema de signos, es claro que si lo que hemos dicho es acertado, están *ab initio* sugeridas simultáneamente tres posibles líneas legítimas de investigación. Retomemos el caso de 'ver'. Hay el aspecto de ver que es un proceso natural bruto, el cual apunta al aspecto subjetivo y desconceptualizado del fenómeno de ver y, por consiguiente, a una investigación puramente mecánica de dicho fenómeno. Son los fisiólogos quienes aquí tienen la palabra y quienes, mejor que nadie, pueden y deben dar cuenta de esta faceta del ver. Es su tarea explicamos, por ejemplo, cómo incide la luz en la retina, qué pasa con los bastoncitos y los conitos, cómo opera el nervio óptico, qué operaciones químicas se realizan en el cerebro, etc. Pero a esto se le puede llamar 'ver' sólo por cortesía, pues se trata más bien de las condiciones necesarias para lo que realmente es "ver", en cualquiera de los sentidos mencionados más arriba, y que es el fenómeno propiamente humano. Hay, en efecto, otro ver que no es puro fenómeno natural, sino que se trata de un ver conceptualizado y es lo que Wittgenstein llama 'ver como'. Este es el ver humano, conceptualizado y socializado. Las máquinas pueden ver simplemente en el sentido de detectar y discernir; las personas siempre **ven como**.

Si es cierto que el concepto central es el de persona y que el de mente es un concepto derivado, entonces inevitablemente pierde fuerza, aunque no quede formalmente refutada la idea de que la mente es un objeto especial. Hemos estado sugiriendo a lo largo del trabajo que la palabra 'mente' no es el nombre de una cosa. Menos aún es la mente el sujeto de las experiencias, el yo. El sujeto es la persona. Más bien, la palabra 'mente' denota toda una dimensión de la vida humana, la cual surge en conexión con y en dependencia del cuerpo y las circunstancias, en gran medida creadas por el lenguaje. Intentemos ahora dar respuesta, aunque sea esquemáticamente, a las preguntas que planteamos más arriba.

¿Cómo se conectan los diversos predicados de modo que podamos hablar de una conciencia unificada?, ¿qué es lo que tiene que pasar para que alguien pueda decir que son suyos tanto ese brazo como ese dolor? Lo indicado parece ser, una vez más, partir de consideraciones de orden

semántico. El gran error por evitar es el de dejarse llevar por la apariencia y la semejanza superficial de las oraciones y descuidar su uso real. Nótese, por ejemplo, que la partícula 'de' (el genitivo) sirve para indicar propiedad y, en ocasiones, algo muy semejante a la propiedad pero que, estrictamente hablando, es otra relación. Por ejemplo, si digo 'este lápiz es de Juanito', uso 'de' en conexión con una multiplicidad de ideas, todas ellas posibles consideradas tanto individual como colectivamente. Puedo querer enfatizar que a él le pertenece el lápiz o señalar que no es el de Pedrito, que Juanito puede hacer con dicho lápiz lo que quiera, que lo puede prestar, romper o guardar si así lo desea, etc. Ahora bien, también decimos cosas como 'el dolor de Juanito es tremendo'. Es claro que en casos así queremos indicar también alguna asociación fuerte entre el dolor y una persona, asociación que expresamos en términos de propiedad. Como veremos, sin embargo, la relación no es ni puede ser la de propiedad: Juanito no puede vender su dolor de cabeza, prestárselo a alguien, etc. Esta clase de contrastes pueden efectuarse de modo sistemático. La moraleja evidente es que el lenguaje de lo material y el lenguaje de lo mental tienen una lógica o, mejor dicho, una gramática profunda diferente, por más que su gramática superficial sea "idéntica". Pero hay, además de la mencionada, otras diferencias. Wittgenstein ya las puso de manifiesto. En el caso del cuerpo, la persona puede equivocarse. Por ejemplo, podemos imaginar un macabro hospital en donde se hacen toda clase de amputaciones y de injertos y a un paciente que, al divisar a alguien por el pasillo, exclama conmovido: '¡mis orejas!'. No obstante, al acercarse y examinar a quien se aproxima, se percata de su error: no eran las suyas sino las de su compañero de cuarto. En cambio, si lo que le afecta es un dolor de muelas, de lo único que podemos estar seguros es de que no podría ni siquiera en principio preguntar: '¿será mío este dolor?' El error está en casos así excluidos lógicamente. Wittgenstein señala otras dos diferencias importantes más. Antes de mencionarlas, empero, quisiera recordar que, de acuerdo con él, el pronombre 'yo' puede ser usado de dos maneras:

a) Como objeto.
b) Como sujeto.

En el primer caso, quien lo usa se refiere al cuerpo. Como vimos, se habla entonces de pertenencia y está dada la posibilidad de error. En casos así, el uso de 'yo' (objeto) permite distinguir a una persona de otra y, por último, se encuentra al mismo nivel que 'tú', 'él'. El uso de 'yo' como

sujeto, en cambio, tiene otras implicaciones: no se indica pertenencia (no tiene sentido decir que este dolor es de mi propiedad o preguntar si este dolor es mío), no da lugar al error ('me equivoqué: no se trataba de mi dolor'), no sirve para distinguir a una persona de otra[1] y no está al mismo nivel que 'tú', 'él'.

Estas observaciones gramaticales son en sí mismas interesantes, pero aunadas a otras resultan ser decisivas para realmente comprender por qué ni 'mente' ni 'yo' usados como sujeto apuntan a un objeto. La idea es que cuando damos expresión verbal a nuestros estados de conciencia no expresamos pensamientos. Intentemos aclarar esto.

Permítase citar un pasaje clave de las *Investigaciones filosóficas*. En la sección 244, Wittgenstein pregunta: "¿cómo refieren las palabras a las sensaciones?" Su respuesta es:

> Las palabras están conectadas con las expresiones primitivas, naturales de la sensación y usadas en su lugar. Un niño se lastima y grita y luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, posteriormente, oraciones. Le enseñan al niño una nueva conducta de dolor. '¿Estás entonces diciendo que la palabra "dolor" significa realmente el llorar?' Al contrario: la expresión verbal del dolor reemplaza al llorar y no lo describe" *(Idem)*.

O sea, si yo como usuario normal del lenguaje digo 'me duele', lo que estoy haciendo es confesar, hacer público, expresar lingüísticamente algo que me sucede y que podría expresar gritando, gimiendo, llorando, etc. No transmito un pensamiento como cuando digo que la Tierra tiene sólo un satélite. Lo que digo, por el simple hecho de decirlo, tiene una estructura gramatical, pero no trasmito más información que la que podría trasmitir mediante las manifestaciones, gestos, muecas, etc., correspondientes. Podemos inferir entonces que cuando hablamos de "mente" no hablamos de actividades realizadas por algo, un *ego* puro y sin contenido, sino que hablamos más bien de estados de la persona. Ahora bien, estos estados de la persona son identificables *via* su cuerpo. En el caso de la persona que soy yo, la unificación de la conciencia y la convergencia de predicados en un punto (de modo que puedo hablar de mis sensaciones y de mis estados corporales) procede no de condicionamientos materiales o metafísicos, no de una sutil e inefable comunión de mente y cuerpo, sino gracias al uso del lenguaje, ya que yo no necesito identifi-

[1] 'Yo', como dijimos, no denota en este caso una sustancia. Como dice Wittgenstein: quien sea ese yo en mi propio caso es algo acerca de lo cual no tengo la menor idea (1974: sec. 404).

car mis sensaciones para, por ejemplo, no confundir un dolor con una comezón. Las diversas propiedades son de la persona que las "tiene" y que las unifica y ordena porque ha aprendido a emplear el pronombre 'yo', el cual puede ser usado en la forma gramatical canónica, tanto para aludir a experiencias, como para aludir a estados del cuerpo.

En el caso del reconocimiento de otros como personas, es decir, de la atribución a ellos tanto de estados mentales como de estados corporales o físicos, el proceso es ligeramente diferente. Yo no le atribuyo sensaciones o creencias a otro porque yo las tenga. Es un enunciado gramatical el que nadie puede tener mis sensaciones, así como tampoco yo puedo tener las sensaciones de alguien.[2] ¿Cómo identifico yo entonces las sensaciones de una persona? ¿Cómo puedo yo **saber**, por ejemplo, que a alguien le duele algo? La respuesta wittgensteiniana queda articulada en términos de su noción de **criterios**. Si voy por la calle y veo que un coche arrastra a una persona y que ésta gime bañada en un charco de sangre, la única duda que no tendré es la de que quizá se trate de actores o de robots que actúan perfectamente como humanos pero que en realidad no sienten, que tal vez esté soñando, etc. Todo lo implicado por el uso normal del lenguaje y el contexto me permiten sin vacilar atribuirle dolores a la persona. El escepticismo filosófico, tan laudable y fértil en tiempos de Descartes, no parece ser mayormente útil en nuestros tiempos, o por lo menos no de este modo. Independientemente de ello, vale la pena enfatizar que la unificación de experiencias en tercera persona se hace también a través del cuerpo.

Hay un punto delicado que es menester considerar, aunque sea muy brevemente. Yo he estado tratando de disociar la mente de las funciones neurofisiológicas. Sin embargo, es obvio que hay conexiones entre ellas. El problema consiste en dilucidar qué clase de relaciones las une. Obsérvese, para empezar, que no se trata de un asunto de medicina o de biología: exactamente el mismo problema se plantea en el caso de una calculadora. Nótese también que la relación que seguramente existe no puede ser directa. De hecho, tenemos tres lenguajes: el de lo corpóreo, el de lo mental y el de lo neurofisiológico. El lenguaje de lo corpóreo permite que se genere el de lo mental gracias a que disponemos de criterios. Así mismo, el lenguaje de lo corpóreo permite que se genere el lenguaje de la neurofisiología, por medio de correlaciones sistemáticas y la creación de un aparato conceptual *ad hoc*. Pero esto muestra que el lenguaje de la

[2] Recuérdese que 'tener' en estos casos es usado casi metafóricamente, porque como pregunta Wittgenstein, "¿cómo podría un cuerpo *tener* un alma?" (1974: sec. 283).

neurofisiología y el de lo mental sólo se conectan, si se conectan, a través o por medio del lenguaje de lo corpóreo. De hecho, lo mental es algo externo al cuerpo del sujeto, en tanto que lo fisiológico algo interno a él. Lo que conecta a los procesos neurofisiológicos con los estados de la mente es el cuerpo humano, la apariencia visible, sensible de la persona. Si se desea, se puede afirmar que la neurofisiología ofrece o puede ofrecer explicaciones causales totales, pero aunque así fuera, lo cierto es que sólo ofrecería explicaciones de movimientos mecánicos, de los movimientos de un organismo. Pero la persona es algo más que un mero organismo. Lo que la diferencia es, precisamente, su vida mental. Se sigue que no es la neurofisiología lo que puede dar cuenta de "lo mental". De lo que sí puede dar cuenta es de algunas de lo que parecen ser condiciones necesarias (y remotas) para la gestación de la vida mental. Ahora bien, las conexiones entre el lenguaje natural y los lenguajes científicos son un tema demasiado complejo y complicado que no es posible abordar aquí. Lo único que deseo señalar es que la vida mental, puesto que no es ni corresponde a lo interno ni a lo meramente corpóreo del ser humano, habrá de ser entendida entonces como un rasgo de la conducta social de la persona. La mente es algo que vemos en los demás: nos damos cuenta de si alguien tiene frío o miedo, nos percatamos de si está angustiado o exasperado, si está ilusionado o deprimido. Nociones como las de reacciones, conducta (verbal y extralingüística), tonos de voz, gestos, muecas, manifestaciones espontáneas o controladas, etc., se vuelven de pronto nociones de primera fila. Es a eso que tenemos acceso y obsérvese que para hablar de ello no hacemos otra cosa que aplicar los conceptos que surgen del lenguaje natural. Lo que no conocemos es todo aquello para lo cual se requiere un lenguaje técnico, teorías, experimentos. Este es el caso de las explicaciones de la neurofisiología. Aquí hay que tener cuidado: al decir que la mente es un rasgo de la conducta social, estamos excluyendo automáticamente materialismos crudos ("el pensamiento es una actividad cerebral" o "la imaginación está ubicada en tal o cual zona del cerebro") y conductismos pocos refinados ("amor es conducta de amor", "dolor es conducta de dolor", etcétera.).

Preguntémonos ahora: ¿de qué se ocupa la psicología? Una respuesta obvia es 'la psicología es el estudio de la mente humana'. Esta repuesta ya no nos resulta desconcertante, sobre todo en la medida en que ya entendemos que 'mente' es ambigua y que de hecho alude o puede aludir a grupos diversos de procesos distintos. A mí me parece claro que uno de ellos es prácticamente irrelevante para la psicología. En mi opi-

nión, el psicólogo no tiene por qué ocuparse de todo lo que constituye las condiciones necesarias de los fenómenos que a su vez son la condición de los fenómenos mentales, si bien, dado que se trata de condiciones necesarias, sí es conveniente estar informado al respecto. De lo que los psicólogos sí se ocupan es de los productos mentales ya acabados. El psicólogo se ocupa no de las cadenas causales en el sistema nervioso, sino de la vida mental de la persona. Lo determinante aquí es que "persona" es, ante todo, un concepto social. Una persona, a la que definimos más arriba como el sujeto al cual se atribuyen tanto propiedades físicas como propiedades mentales, es ante todo un ser lingüístico y social. La psicología, por lo tanto, no puede ignorar éstos que son rasgos definitorios de la persona y por lo cuales precisamente es ella una ciencia social.

Bibliografía

STRAWSON, P. (1979). *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*. Londres: Metheun.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

III. Conductismo y filosofía

No es, me parece, exagerado afirmar que una de las escuelas o corrientes de pensamiento que más ha sido criticada e inclusive vilipendiada a lo largo del siglo XX es el conductismo. Tal vez ello se deba parcialmente a imprecisiones de formulación y exposición por parte de sus defensores y parcialmente también a incomprensiones por parte de sus adversarios, pero es innegable que las reacciones suscitadas se deben también, en alguna medida, a auténticos conflictos de intuiciones y a genuinos desacuerdos conceptuales y teóricos, los cuales apuntan a problemas que no es posible ignorar o minimizar. En este trabajo me propongo considerar, de modo somero, algunos temas de interés común a diversas escuelas con el ánimo de medir la solidez de algunos supuestos y tesis conductistas. Intentaré hacer ver por qué otras tendencias en psicología y filosofía de la psicología son erradas y después me enfrentaré a la delicada labor de determinar algunos méritos y deméritos del conductismo.

Como medida propedéutica y profiláctica, creo que es conveniente hacer un recordatorio de ciertas distinciones básicas o elementales, procedentes de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia, pero relevantes para la filosofía de la mente o de la psicología. En primer lugar, obsérvese que tiene sentido hablar de ciencia sólo si lo que se nos ofrece son explicaciones de orden causal. Independientemente de cómo se articulen las explicaciones, de si, por ejemplo, se aplica o no el modelo hipotético-deductivo, de la utilidad de la inducción, etc., lo cierto es que, independientemente de la ciencia de que se trate, se tiene que poder rebasar el ámbito o nivel de la mera descripción, efectuada por medio del lenguaje natural. De ahí que las conexiones que se puedan establecer en ciencia deberán estar formuladas en una terminología *ad hoc*, es decir, se tendrá que recurrir a un lenguaje teórico. Además, es muy probable que, de uno u otro modo (con la posible excepción de la historia), en toda ciencia se

deberá recurrir al lenguaje idóneo para las teorías, al lenguaje universal de la ciencia, esto es, las matemáticas. La más insignificante de las mediciones requiere el empleo de ecuaciones.

Esto podrá parecer trivial, pero en todo caso tiene implicaciones que distan mucho de serlo, sobre todo para las ciencias en las que, como la biología y la psicología, a menudo se ofrecen explicaciones de tipo teleológico y se atribuyen estados de conciencia en toda su variedad, independientemente de cómo se intente después dar cuenta de ellos. En psicología, por ejemplo, es imposible no vérselas con los así llamados 'estados mentales'. Lo curioso, sin embargo, es que todas las nociones de índole "mental" están ya constituidas desde antes de que se geste la psicología, entendida como sea (ciencia de lo mental, del inconsciente, de la conducta, etc.). Por consiguiente, parecería que la psicología bien orientada, la que va a generar explicaciones causales correctas, no puede ser más que aquella que se funda en una aprehensión no distorsionada de los conceptos "mentales" que brotan del lenguaje natural en uso. Dadas las relaciones entre el lenguaje natural y los "lenguajes" científicos, es evidente que la incomprensión "semántica" en el nivel fundamental inevitablemente ocasionará fracasos en el terreno de la investigación empírica. Veamos muy rápidamente un par de ejemplos.

En 1966 apareció un interesante e importante libro de Noam Chomsky intitulado *Lingüística cartesiana*. El tema central de Chomsky en este libro es el de una propuesta de explicación de lo que él llama el 'aspecto creador del lenguaje'. Supongamos que el mundo natural es totalmente determinista y que podemos predecir, dados los *data* relevantes necesarios para ello, toda clase de movimientos, incluidos los guturales, manuales, etc. No obstante, hay algo que no se deja atrapar en las redes del determinista: el lenguaje humano. En primer lugar, está el hecho de que no hay una relación uno-uno entre palabras y cosas y oraciones y situaciones, de modo que no podemos determinar causalmente al lenguaje partiendo de "lo real"; en segundo lugar, es claro que tenemos un *stock* limitado de términos y reglas y, no obstante, el número de pensamientos construibles con ellos es infinito. El lenguaje es, pues, en un sentido importante, innovador y autónomo (independiente de situaciones concretas). Pero si el mundo natural y las explicaciones acerca del mundo no bastan para dar cuenta del empleo del lenguaje, ¿cómo explicar entonces su permanente expansión?, ¿cómo explicar que comprendemos combinaciones de palabras nunca antes oídas y que las aplicamos a situaciones nuevas? Desde la perspectiva de Chomsky, la única explicación posible de

estos fenómenos consiste en la postulación de todo un flujo de procesos mentales (de pensamiento) internos a la persona, concomitantes con el empleo del lenguaje y estructurados como lo están las unidades lingüísticas. Cito a Chomsky:

> En resumen, una contribución fundamental de lo que hemos estado llamando 'lingüística cartesiana' es la observación de que el lenguaje humano en su uso normal está libre del control de estímulos externos o estados internos, independientemente identificables, y no está restringido a ninguna función práctica de comunicación, en contraste, por ejemplo, con el pseudolenguaje de los animales. Así, es libre para servir como instrumento del pensamiento y de la auto-expresión libre. Las ilimitadas posibilidades del pensamiento y la imaginación se reflejan en el aspecto creador del uso del lenguaje" (1984: 71).

A partir de resultados como este, de acuerdo con Chomsky, no sólo se puede inferir la existencia de otras mentes, sino también todo un programa de investigación de sus estructuras y funcionamiento.

Es obvio que hay en todo esto algo radicalmente mal y que no se le reconoce de inmediato por la sencilla razón de que el punto de partida es en verdad un fenómeno interesante y que exige ser explicado: el aspecto creador del lenguaje. Vale la pena notar que no está claro si lo que Chomsky quiere es explicar el fenómeno (sorprendente) de la expansión infinita del lenguaje y para ello se ve en la necesidad de postular entidades como mentes, lo cual revela lo defectuoso de su explicación, puesto que se pretende explicar algo misterioso mediante algo más misterioso aún, como lo es una pluralidad de mentes, o bien si se sirve del fenómeno del aspecto creador del lenguaje para justificar su creencia en ciertas entidades llamadas 'mentes'. Independientemente de que 'mente' opere como un término pseudo-teórico o que apunte a un mero prejuicio, lo cierto es que Chomsky parece estar en un error fundamental, ubicable en el terreno de la comprensión primigenia de nuestros conceptos "naturales". Las consideraciones wittgensteinianas acerca de lo que es seguir una regla constituyen un contundente ataque que echa por tierra la ilusión chomskiana (y cartesiana) de que una teoría de gramáticas generativo-trasformacional puede explicar el uso real del lenguaje. Sin el recurso a una comunidad (sea de personas reales o de almas), el lenguaje —es ya bien sabido— no puede ni empezar a gestarse. Hay, pues, problemas con la concepción y las teorías chomskianas acerca del lenguaje, pero para

nosotros lo relevante es otra cosa. Para nuestros propósitos, la cuestión es la siguiente: si la idea del lenguaje implícita en las teorías de Chomsky es incoherente, ¿qué clase de concepción de la psicología podrá surgir de su innatismo? Si el concepto "estructuras mentales innatas" es incoherente (y por ende vacuo), ¿qué clase de investigación empírica podrá engendrar?, ¿para qué nos sirve estar postulando estructuras mentales ocultas si, primero, difícilmente podríamos tener criterios de identidad para mentes, y ya sabemos que "no hay entidad sin identidad" y, segundo, todo lo que se pretenda hacer pasar por descubrimiento acerca de la mente, su estructura y funcionamiento tendrá que tener una caracterización o especificación lingüística y por lo tanto de carácter público?, ¿no son la mente como entidad y toda la parafernalia teórica de la gramática generativa sencillamente redundantes?, ¿no es obvio, por consiguiente, que una psicología a la Chomsky tiene que dar lugar a un programa esencialmente desencaminado y a final de cuentas orientado al fracaso? No creo que haya objetos examinables, analizables o estudiables sólo de modo indirecto. De ahí que una psicología inspirada en los escritos de Chomsky sea en el fondo una pura ilusión.

Otra versión de mentalismo es la representada por filósofos como John Searle. Dicho muy rápidamente, el esfuerzo de Searle está, como el de otros a la moda, dirigido a "naturalizar" lo mental. Lo que esto quiere decir es que lo mental es visto como algo genuinamente específico y absolutamente irreducible, pero a lo que al mismo tiempo se le caracteriza como un rasgo peculiar de la vida cerebral. Se supone que con el paso del tiempo y el avance en las investigaciones de la neurofisiología se podrá explicar ese curioso rasgo de la vida cerebral. La posición de Searle consiste en afirmar, por una parte, que "hay en verdad estados mentales intrínsecos, algunos conscientes, algunos inconscientes, algunos intencionales, algunos no intencionales" (1984: 10), y por la otra, que "El mundo consiste en partículas físicas, incluyendo las diversas clases de relaciones entre ellas". Según Searle, estas dos tesis son compatibles y más aún la primera, que es simplemente un caso especial de la segunda. Una creencia, por ejemplo, es un estado mental consciente intencional (es acerca de algo) que a final de cuentas se explica única y exclusivamente por el funcionamiento neuronal.

No estoy muy seguro de que la posición de Searle sea coherente, pero no es mi intención rebatirlo aquí punto por punto. Su posición es un tanto original, porque difiere en un punto importante de las teorías materialistas clásicas de la identidad psicofísica. Aparentemente él,

si bien sigue haciendo girar lo mental en torno al cerebro, no reduce los estados mentales a los físicos. Si ello tiene sentido o no es, repito, algo que no discutiré. Lo que me interesa es más bien intentar poner de relieve el carácter absurdo de su teoría aceptando literalmente lo que afirma. Consideremos, pues, el caso de una creencia. Una creencia es un "estado mental" específico, o sea, es como un recuerdo, esto es, un estado de conciencia, sólo que con otras características. Así, si se quiere saber qué es exactamente una creencia, tendremos que conocer tanto la naturaleza de los estados mentales en general como las peculiaridades de algunos de ellos, que son las que hacen que se conviertan en creencias antes que en recuerdos. ¿Cómo vamos a descubrir ese conjunto de propiedades? Examinando minuciosamente el sistema nervioso y, en particular, el comportamiento neuronal. Se supone que el estudio de las funciones del sistema nervioso (en particular de las cerebrales) es lo que podrá hacernos encontrar las características de los estados (del cerebro) que nos permitirán, primero, detectar y, segundo, llegar a producir de modo sistemático eso que llamamos el 'estado mental de creencia'. Siguiendo por esta vía, podríamos inclusive atrevernos a especular un poco y a imaginar que el desarrollo de la neurofisiología es tan fantástico que se llega al estadio en el que se generan a placer los estados de creencia y las creencias mismas que los médicos o los gobernantes consideren apropiados. Podríamos, por ejemplo, tener pastillas para hacer creer en Dios, para hacer creer que el parlamentarismo es el sistema ideal, etc. Esto, naturalmente, es fantasía pura, pero lo importante es determinar en dónde se origina. No tenemos que ir muy lejos para ello: la debilidad de origen es una incomprensión radical de los conceptos básicos involucrados. La aplicación normal del concepto de creencia es enteramente diferente de la implícita en la concepción de Searle. ¿Cuándo decimos que alguien cree algo, por ejemplo que se le hizo tarde para llegar a la última función de teatro? Cuando, conociendo el contexto de sus acciones, vemos que se apresura, que busca los boletos, que manifiesta un cierto mal humor, etc. Pero desde la perspectiva de Searle todo esto es irrelevante. De acuerdo con él, para realmente saber que una persona cree algo lo que se tiene que hacer es determinar el estado de sus neuronas. Después de todo, siempre será lógicamente posible que el agente esté actuando, fingiendo, etc. Es claro que este modo de interpretar nuestros conceptos mentales simplemente cancela la posibilidad de toda clase de psicología. Ni siquiera tendría sentido entonces hablar de procesos de inducción o reforzamiento de creencias, de persuasión, de procesos racionales de alteración de pun-

tos de vista, etc. Bastaría con tener la píldora adecuada. Todo esto es no sólo absurdo, sino un claro ejemplo de fracaso cognitivo. Lo importante para nosotros, empero, es percatarnos de que el origen de la falla está en la incomprensión de los elementos básicos para procesos cognitivos, es decir, en los conceptos emanados del lenguaje natural.

Frente a tendencias como estas, destinadas desde su gestación al fracaso, es obvio que el conductismo está en una posición mucho más sólida. El conductismo incorpora o, mejor aún, queda en parte conformado por una intuición primordial sin duda acertada y a la vez simple: hay una conexión conceptual inquebrantable (lógica, en un sentido no formal) entre el significado de las palabras y las conductas contextualizadas de los usuarios del lenguaje. El simple reconocimiento de esta conexión salvaguarda al conductismo de errores fundamentales. No está implicado, empero, que el conductismo tenga la última palabra en todo. Antes de plantear algunas inquietudes respecto a la posibilidad de desarrollo teórico por parte del conductismo, quisiera decir unas cuantas palabras acerca de su naturaleza.

Tal como yo lo concibo, el conductismo es ante todo una ciencia social que, por sus implicaciones, rebasa el marco de una ciencia del comportamiento meramente orgánico e individual, por más que en sus inicios en eso haya consistido. El conductismo, en tanto que escuela de pensamiento en psicología, se ocupa del individuo que es, por razones que no sería difícil proporcionar, esencialmente un ser social. Luego el conductismo se encuentra ubicado en el mapa del conocimiento, entre la biología y la teoría social, sin ser reducible a ninguna otra ciencia y en una posición ideal para enriquecerse con los resultados de ambas. La necesidad de introducir una noción como, por ejemplo, la de campo-interconductual muestra que el conductismo es una escuela viva, que evoluciona y de modo fructífero en la dirección correcta. El desarrollo del conductismo dependerá precisamente de la integración en su seno de resultados de las ciencias adyacentes y de la capacidad de sus propugnadores para articular o construir los conceptos requeridos, el instrumental conceptual adecuado que permitirá la elaboración de teorías y todo lo que ello acarrea (métodos de investigación, de experimentación, contrastación, etc.). Es esto lo que a su vez permitirá generar las explicaciones causales que estamos buscando. A diferencia de lo que sucede con las teorías de psicología y acerca de la psicología en las que estos éxitos potenciales están, por razones ya esbozadas, vedados *a priori,* el conductismo no parece enfrentarse todavía a obstáculos de principio.

Podría objetarse, empero, que no se sigue que todo esté bien en el conductismo y menos aún que las explicaciones que pueda generar sean o puedan llegar a ser una explicación total de los fenómenos psicológicos. Es seguro que también el conductismo tiene sus límites, tanto explicativos como experimentales, y sería saludable entender cuáles son estos. Como "objeción" meramente formal, no hay nada que rebatir. Está sugerida, sin embargo, una línea de argumentación que toca un asunto básico o radical acerca del cual desearía pronunciarme. Debo decir desde ahora que no creo que se trate de una crítica insalvable. Antes, empero, quisiera hacer una observación crítica referente al modo de hablar de los conductistas.

No estará de más hacer notar que los esfuerzos por explicar absolutamente todo en términos de conducta no puede tener como resultado más que una trivialización de la noción de conducta. El *slogan* "Todo es conducta" ejemplifica un error que de hecho había estado ausente en el conductismo, a saber, la infidelidad frente a las nociones emanadas del lenguaje natural. La importancia de la noción de conducta reside en parte en que permite marcar un contraste. Hay fenómenos psicológicos que pueden y deben ser vistos como conducta y una taxonomía para estos efectos es fundamental. Pero no todo fenómeno psicológico es conducta, a menos, repito, de que trivialicemos la noción. De nada sirve, por otra parte, que maticemos el concepto de conducta para los casos-problema (soliloquio interno, post-imágenes, etc.) hablando de, verbigracia, conducta potencial, porque entonces nos veremos envueltos en problemas con la noción de potencia, noción sin duda sugerente y respetable pero ya expulsada de la ciencia. La noción de potencia podría eventualmente ser de alguna utilidad si se le "lingüistiza", esto es, si se le interpreta como remitiendo a algunas propiedades o capacidades del lenguaje, pero no si se le "metafisiza", que es como habría que hacerlo en este caso. Es claro que la noción de potencia se aplicaría para permitirnos decir que algo tiene ciertas propiedades que están allí sólo que no actualizadas. Esto, sin embargo, es un modo inútil de expresarse en la ciencia contemporánea o actual. Lo primero que habría que reconocer es que el conductismo no puede tener como objetivo el convertirse en una fuente de explicación para **todo** fenómeno psicológico. Preguntémonos entonces: ¿qué es lo que se supone que escapa en principio a las explicaciones conductistas?

Es incuestionable que hay múltiples fenómenos conscientes que pueden perfectamente bien ser estudiados por los conductistas. En general, todos los procesos y estados atribuidos a otros caen en el campo de estudio del conductismo. La atribución a alguien de creencias, estados de

melancolía o desesperación, deseos, ambiciones, etc., apunta a fenómenos que requieren para ser comprendidos no el que uno se adentre en el sistema nervioso del individuo, sino el que se observe la conducta contextualizada y significativa, es decir, no puramente mecánica, del sujeto en cuestión. Si lo que se desea es, por ejemplo, reforzar una creencia, lo único que no se necesitará hacer será producir la píldora correspondiente, sino "simplemente" someter al individuo a los estímulos conducentes, en las dosis que sólo la empirie puede enseñar que son apropiadas. Esto que ignoran los cognitivistas más sutiles y refinados, lo sabe bien cualquier productor de anuncios de televisión. Ahora bien, todo esto tiene una explicación sencilla: la atribución usual de creencias en tercera persona se hace recurriendo a **criterios**. Sin embargo, es obvio que cuando uno se autoatribuye creencias (cuando se dice, *e.g.*, 'Sí, a final de cuentas sí creo que mi deber es hacer x'), no se recurre a criterios de ninguna índole. Otro ejemplo: yo sé, sobre la base de su conducta, si alguien está consciente o no, digamos después de sufrir un violento accidente; veo que abre los ojos, su pupila se dilata y se contrae por la luz, asiente con la cabeza, etc. Pero si soy yo quien se encuentra en ese lamentable estado, yo me doy cuenta inmediatamente, de modo directo, no mediado por conducta de ninguna clase, de que estoy consciente. Ejemplos como estos se pueden dar una infinidad, pero no necesitamos extendernos, ya que la idea es relativamente simple y clara: para el fenómeno "estar consciente" expresado en primera persona no hay conducta que observar. Otros pueden observarme a mí y atribuirme, sobre la base de mis reacciones y conducta, un estado de conciencia *(i.e.,* pueden legítimamente decir que estoy consciente), pero una vez más estaremos en el caso de la tercera persona. Dicho de modo breve: lo que a primera vista el conductismo no logra atrapar en sus redes explicativas son los fenómenos psicológicos expresados en primera persona. El estudio de la experiencia, en el sentido más crudo o puro de la noción, no puede ser, en principio, objeto de estudio para el conductista.

La respuesta conductista puede ser doble: se puede responder que todo eso (sea lo que sea) de lo que se habla no es real, sino un mero espejismo gramatical, en el sentido de Wittgenstein, y/o que, aceptando sin conceder que hay algo, sea lo que sea este algo, no puede haber ciencia de ello. A primera vista, sería sumamente dogmático y un error tremendo comprometerse con la primera opción. Para argumentar en su favor habría que comprometerse tal vez con reducciones lógico-semánticas y esta vía no parece llevar a ningún lado. Se puede argumentar que hay, en efecto, un sentido en que creer es conducta de creer, pero que hay otro en el que ciertamente

no lo es. En la medida en que el lenguaje mismo establece esta asimetría entre la primera persona y la tercera, se tiene que reconocer que nuestros conceptos no tienen el carácter unitario que habríamos tal vez deseado y que son más complejos de lo que en un principio habríamos imaginado.

Es claro, no obstante, que hay conexiones semánticas entre las atribuciones en primera y tercera persona. Siempre que hablamos de tener hambre, dolor, imágenes, etc., hablamos de una y la misma cosa, sólo que los conceptos involucrados operan de modo distinto según la clase de atribución de que se trate. No es, pues, evidente que se tengan que efectuar reducciones, de la índole que sean. Por lo pronto, sabemos que el conductismo permite dar cuenta de modo aceptable de los fenómenos psicológicos recogidos en los usos de verbos psicológicos en tercera persona. Lo que queda por determinar es si puede dar cuenta de los mismos fenómenos psicológicos expresados en primera persona. Para intentar decir algo al respecto, habrá que efectuar en pequeño ejercicio filosófico.

Cuando yo digo 'me duele la muela', y alguien dice refiriéndose a mí 'le duele la muela', tenemos que estar diciendo lo mismo, si es que nos referimos a lo mismo, a saber, el dolor de muelas de una persona concreta, sólo que lo hacemos sobre bases diferentes. El factor perturbador es el hecho de que los modos como las dos proposiciones quedan verificadas son distintos y esto sugiere con fuerza que algún cambio en el significado debió haberse producido. Si en verdad se produjo algún cambio, entonces sí se podrá afirmar que hay efectivamente un sector no común de realidad psicológica referido por las proposiciones en primera y tercera persona y que es eso lo que necesariamente escapa al enfoque y estudios conductistas. La pregunta crucial es entonces: ¿existe realmente dicho "sector"? Parecería más bien que no puede haberlo, porque entonces sería imposible dar cuenta de la comunicación y desembocaríamos en inaceptables situaciones de misterio ("hay algo incomunicable", "hay algo que sólo cada quien en su propio caso comprende", etc.). La verdad que se impone es más bien la de que el material crudo o bruto de la experiencia, si existe, es irrelevante para la comunicación. El lenguaje público no versa sobre eso. No es, por lo tanto, estudiable, no sólo por el conductismo, sino por ninguna rama de la psicología o, más en general, de la ciencia. Pero entonces no hay a quien acusar.

Apliquemos en un caso concreto lo que estamos diciendo. Supongamos que nos interesa el fenómeno de ver. Las atribuciones de visión en tercera persona, de acuerdo con lo que he dicho, son en principio perfectamente medibles, analizables, predecibles, etc., es decir, corroborables y verificables. Es gracias a que nuestro concepto de ver es público que podemos en prin-

cipio explicar por qué la persona en cuestión ve lo que ve cuando hay algo que ver y por qué ve lo que ve cuando no hay nada que ver, como sucede con espejismos, ilusiones, etc. Esto, naturalmente, vale también en el caso de las respectivas negaciones. Ahora bien, la dificultad consiste en que nosotros, los hablantes, sentimos la necesidad de decir algo más, esto es, que hay algo en el fenómeno de ver examinado por el científico que ha sido ignorado. Eso que le pasa al sujeto cuando decimos que ve algo y que queda recogido sólo por la expresión 'yo veo' usada por el sujeto es "lo subjetivo" de la experiencia y sería precisamente eso lo que una y otra vez se nos escaparía de las manos o, mejor dicho, del lenguaje y, por consiguiente, de la ciencia (en especial de la ciencia de la conducta). Lo subjetivo, se argumenta, es efectivamente incompartible e inexpresable, pero no por ello menos real y si pudiera convertirse en objeto de estudio para alguna ciencia, ésta no podría ser otra que la psicología. Si esto fuera cierto, se estaría demostrando que el conductismo no puede ser totalmente correcto. Esto suena razonable, pero debo decir que no creo que el mentalista haya logrado su cometido. Obsérvese, primero, que si por 'real' el anticonductista quiere decir 'objetivo', entonces lo que está diciendo es que lo subjetivo es objetivo, lo cual no parece tener mayor sentido. Por otra parte, nótese que "subjetivo" es un concepto que brota del empleo de la palabra 'subjetivo' en el lenguaje natural y es, por ello, perfectamente inteligible para todo usuario normal del lenguaje. El concepto "subjetivo" no es incomprensible para los hablantes. Además, empleamos dicha noción de diversas maneras. Por ejemplo, decimos de alguien que su punto de vista es "sumamente subjetivo", y lo que queremos decir es que los argumentos que esgrime no convencen a nadie, a pesar de lo cual sigue haciendo o diciendo lo que hace o dice, que su posición no está mínimamente justificada, etc. Pero entonces es claro que inclusive "subjetivo" quedó conformado en relación con situaciones objetivas y actitudes y prácticas (conductas) determinadas. Si hay algo enteramente privado, propio, único en la vida mental, ese algo es incognoscible para todos e incomprensible e inaccesible inclusive para su supuesto poseedor.

Ahora bien, a mí me parece que sí hay algo único e incompartible, sólo que ese algo es inexpresable y sólo se muestra. Me refiero al papel del hablante como centro del lenguaje cada vez que toma la palabra. Así, lo que estaría faltando en las explicaciones conductistas sería precisamente eso que podemos llamar 'el punto de vista'. Es la colocación como sujetos-hablantes, nuestras respectivas coordenadas en el lenguaje, lo que determina la perspectiva de cada uno de nosotros y lo que es incompartible y único. Pero es claro que eso **no** es una experiencia y que si eso es

a lo que se alude cuando se dice que algo es ignorado, no se ha dejado escapar ningún objeto de estudio para la ciencia y, por consiguiente, no puede haber rama alguna de la psicología que lo estudie.

Pero, ¿no constituye la mera aceptación de este *datum* fundamental una refutación de principio del conductismo? Yo creo que no y ello por las tres razones siguientes:

1. No hay ciencia posible que estudie dicho "hecho". No puede entonces decirse nada en contra del conductismo, porque ello valdría por igual para cualquier otra teoría o escuela.
2. Ese dato (el "punto de vista") vale por igual para todas las ciencias, disciplinas, estudios, etc. Es, por lo tanto, neutral frente al conductismo.
3. No veo que haya un argumento *a priori* que muestre que el conductismo no podría integrar en sus resultados las implicaciones del "hecho" mencionado. La experiencia emanada desde un punto de vista particular debe poder integrar (ser interpretada por) los resultados de cualquier investigación empírica. *A fortiori,* debe poder asimilar los resultados conductistas.

Quisiera, para terminar, decir unas cuantas palabras acerca de otro asunto vinculado estrechamente con lo que hasta aquí hemos dicho y fuente de innumerables confusiones. A menudo, los problemas que plantea el avance de la investigación científica son no "técnicos" o internos a ella, sino de comprensión y de confusión conceptual. Este por lo menos parece ser el caso de lo que acontece en relación con los así llamados 'estados mentales'. No debemos olvidar que la plataforma común a todos es el lenguaje natural. Con la introducción de términos teóricos en las diversas ciencias se construyen nuevos conceptos, seleccionando por razones de conveniencia experimental y teórica uno o varios rasgos del concepto original y desdeñando otros. Consideremos, pues, un caso particular. Tomemos el concepto de creencia. Los usuarios normales del lenguaje tienen todos el mismo concepto básico. El conductista, sobre la base de dicho concepto, intentará paulatinamente elaborar un concepto técnico de creencia y apelará para ello a las notas del concepto original que lo vinculan con la conducta contextualizada. Por otra parte, es innegable que también el neurofisiólogo tendrá algo que decir en relación con la creencia *qua* fenómeno, sólo que a él no le interesará la conducta, sino que considerará como relevantes las notas de la noción de creencia que se vinculan con los fenómenos propios de la clase de investigación que él desarrolla. Aunque originalmente el concep-

to de creencia no fue elaborado en conexión con las actividades cerebrales, potencialmente sí está con ellas relacionado, puesto que es evidente que, por ejemplo, la mutilación de algunas zonas del cerebro (del hipotálamo, por ejemplo) puede tener como efecto el que una persona no pueda, verbigracia, tener miedo, en el sentido de tener creencias acerca de peligros, amenazas, aniquilamiento, etc. Luego la investigación cerebral sí está de hecho conectada con la conducta, sólo que de modo, por así llamarlo, 'opaco'. Ahora bien, lo que es importante es notar que los conceptos conductista y neurofisiológico son conceptos de creencia porque emanaron de un mismo concepto, del concepto normal de creencia, pero son no obstante diferentes, y es por eso que cuando el fisiólogo y el conductista hablan de creencias hablan de cosas distintas. En otras palabras, la referencia de sus conceptos es distinta en cada caso. No se están, por lo tanto, contradiciendo. Los resultados de la aplicación del concepto ingenieril y los resultados del uso del concepto psicológico son más bien complementarios y de hecho contribuyen a que se enriquezca el concepto del cual surgieron y con el cual están indisolublemente ligados. Son como la teoría ondulatoria y corpuscular de la luz: sirven para explicar diferentes clases de fenómenos relacionados con la luz, esto es, con eso que el sol da, los focos producen, etc. En el caso de los conceptos psicológicos, lo importante es, primero, ver con claridad en dónde se separan los nuevos conceptos del "concepto-madre", esto es, el que brota del lenguaje natural, y, segundo, determinar los vínculos teóricos que unen a los nuevos conceptos, es decir, a los conceptos técnicos de las diversas ciencias. Ahora bien, si esto que he dicho es acertado, entonces podemos darnos una idea de la riqueza virtual del conductismo, porque la formación misma de los nuevos conceptos habrá necesariamente de efectuarse sobre la base de observaciones (cargadas esta vez de teoría) y de la interacción lingüística y experimental de los especialistas. De ahí que con un aparato conceptual sofisticado y habiéndose acostumbrado a las sutilezas propias del quehacer filosófico, el conductismo como escuela en psicología y como parte de una sana filosofía de la ciencia parece estar asegurado. Esto lo afirmo, desde luego, con las reservas que amerita el rechazo consciente de un fácil y autojustificatorio dogmatismo.

Bibliografía

CHOMSKY, Noam (1984). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos.
SEARLE, John (1984). "Intentionality and its place in nature". En *Synthese*, 61.

IV. Aspectos de la filosofía de la psicología de Wittgenstein

En una bien conocida sección de las *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein afirma que

> La confusión y la aridez de la psicología no van a explicarse porque se le llame una 'ciencia joven'; su estado no es comparable al de, por ejemplo, la física en sus inicios (más bien, lo es con el de ciertas ramas de las matemáticas. Teoría de conjuntos). Porque en psicología hay métodos experimentales y *confusión conceptual* (así como en el otro caso hay confusión conceptual y métodos de prueba) (1974: parte II, sec. XIV).

Es relativamente claro que no es en los 40 años trascurridos desde que Wittgenstein escribiera esto que ha disipado la bruma que envuelve a la psicología. Más aún: la niebla conceptual es tan espesa que es difícil inclusive describirla. En contribuir a aclarar el panorama consiste, parcialmente, el reto al que responde este trabajo. Otro de los objetivos que en él se persiguen, conectado con el anterior, es el de presentar, lo más fielmente que me sea posible, ideas de Wittgenstein sobre algunos de los enigmas que la psicología plantea a la filosofía. Es esta una tarea mucho más difícil de realizar de lo que pudiera pensarse a primera vista y ello por diversas razones. Pero a fin de resaltar el carácter contundente —aunque inacabado— del pensamiento wittgensteiniano, iniciaré este ensayo presentando y criticando aspectos de diversas doctrinas (acerca del lenguaje, la mente, la psicología, así como de las relaciones que los unen) que son radicalmente opuestas a la promovida por Wittgenstein. Intentaré para ello, no obstante, combinar exactitud con brevedad.

Son muchas las funciones de la filosofía de la psicología. En principio, ésta debería ayudarnos a discernir los razonamientos válidos de los inválidos en psicología, a esclarecer los conceptos clave de la disciplina,

a describir la estructura de las teorías psicológicas, a revelar las conexiones que hay entre los términos teóricos de la psicología y las palabras del lenguaje natural, a aclararnos la naturaleza y funciones de la psicología, sus relaciones con otras ciencias, el carácter de la explicación psicológica, etc. En pocas palabras, la filosofía de la psicología es reflexión sobre o acerca de la psicología, es decir, del trabajo efectuado por los psicólogos. Ahora bien, parece incuestionable que el trabajo experimental que se hace está sujeto a interpretaciones en función de cómo se asimilen o integren los resultados a teorías psicológicas concretas. Un mero dato es en sí mismo neutral, pero en esa misma medida no reviste interés científico, no nos **dice** nada. Es sólo cuando forma parte de una estructura teórica, es decir, en la medida en que pertenece a alguna teoría, que el dato en cuestión adquiere significación. Luego un momento clave (y generalmente descuidado) en la investigación científica es el de la formulación de las teorías, porque es precisamente en ese momento que se cuelan los prejuicios filosóficos del investigador. Wittgenstein exhibe este fenómeno del siguiente modo:

> ¿Cómo surge el problema filosófico acerca de los estados y procesos mentales y acerca del conductismo? El primer paso es el que pasa por completo desapercibido. Hablamos de procesos y estados y dejamos su naturaleza sin decidir. Algún día tal vez sabremos más acerca de ellos —pensamos—. Pero es precisamente esto lo que nos compromete con un modo particular de ver el asunto" (*ibid.*: sec. 308).

Esto es lo que hace que también deba ser una función de la filosofía de la psicología el poner al descubierto presupuestos "filosóficos" del psicólogo, nunca hechos explícitos y, por lo tanto, nunca discutidos. En lo que sigue intentaré reconstruir diversos tipos de presupuestos filosóficos que vician la investigación psicológica y que entorpecen la comprensión de temas, métodos y logros.

Parecería que si hay algo en lo que todo el mundo está de acuerdo es en la aceptación incondicionada de lo que, retomando un ejemplo de Carnap, se conoce como el "modelo 'Fido'-Fido", y lo que, desde las *Investigaciones filosóficas,* se llama la 'teoría agustiniana' del lenguaje. Me refiero, desde luego, a la idea de que el significado de las palabras de un lenguaje queda establecido por su conexión con un **objeto**. Si la palabra es 'mesa', el objeto será un objeto espacio-temporal; si la palabra es 'siete', el objeto en cuestión será no-espacial-a-temporal, etc. Siguiendo por

esta vía, se llega fácilmente al resultado de que siempre que hablemos de dolor, placer, significar, ver, intención, deseo, imagen, sentir, etc., nos las estaremos viendo con objetos —que después podremos, si queremos, identificar como procesos o estados— esencialmente subjetivos. La diferencia entre 'hay una mesa en el cuarto' y 'siento un dolor en la espalda' sería, desde esta perspectiva, que en el primer caso la palabra 'mesa' nos remite a un objeto al cual tiene acceso todo el mundo, pues es un objeto público, cuyas coordenadas espacio-temporales podemos en principio proporcionar, cuyas conexiones causales podemos determinar, para el cual disponemos de criterios de identidad, etc., en tanto que en el segundo caso, nos las veríamos con un objeto que requeriría una caracterización especial, pues por lo menos algunos de los predicados "normales" de objetos no se le aplicarían (*e.g.*, publicidad). Así, 'mesa' sería el **nombre** de un objeto material, en tanto que 'dolor' sería el **nombre** de un objeto radicalmente diferente del objeto material. 'Dolor', se nos dice, es el nombre de un **objeto mental**. En cierto sentido, puede decirse que los objetos mentales se caracterizan simplemente por contraste o en contraposición con los objetos materiales: a diferencia de lo que acontece con estos últimos, en el caso de los objetos mentales sólo cada quien en su propio caso tiene acceso a ellos, es decir, son esencialmente **privados**. Sin embargo, la palabra 'mental' tiene también otras connotaciones, pues parece aludir a la naturaleza misma de lo "no-material". Al decir que algo es "mental" queremos decir que es de cierta clase, que es especial, aparte desde luego de su ser privado. Como dice Malcolm, siguiendo a Wittgenstein, "la palabra 'mental' sirve aquí para significar lo que es misterioso, inexplicable, oculto" (1978: 137).

Ahora bien, una primera sorpresa que nos depara el modelo "Fido-Fido" aplicado a la psicología es que resulta imposible comprender cómo pueden comunicarse dos hablantes cuando emplean palabras de subjetividad y cuando, en términos generales, describen sus respectivos estados. Considérese el siguiente ejemplo: A le cuenta a B que tiene un intenso dolor en la muela. En ese caso, B podrá saber, a lo sumo[1], en dónde tiene A algo pero, ¿cómo podría B saber de qué está hablando A si, por definición, aquello de lo que A habla y en virtud de lo cual la palabra relevante adquiere significado, está más allá de su posible aprehensión?, ¿cómo podría B saber que lo que A tiene es dolor? Voy a asumir aquí, dogmáticamen-

[1] Por el momento no incorporaremos las dificultades que crean los esfuerzos por ofrecer explicaciones causales,

te, que años de discusión han logrado poner en claro que ni argumentos de tipo inductivo ni por analogía ni los procedentes del área de la ciencia natural pueden ofrecer una respuesta satisfactoria a estas preguntas y a otras con ellas relacionadas. Sobre ésta regresaremos más adelante.

Otra paradoja que este enfoque nos plantea es la que podríamos llamar de la 'parquedad del vocabulario'. Ésta se genera al hablar de 'dolor' y palabras semejantes como de nombres de sensaciones, estados, procesos, etc. Nótese empero que un nombre es, en principio, el nombre de **algo** (un individuo, un objeto), en tanto que las palabras como 'dolor' son más bien palabras genéricas, es decir, se aplican a una multitud de casos. Por lo pronto habría que inferir que, si son nombres, se trata de "nombres" sumamente especiales, tan especiales que de hecho no tiene mayor sentido ver como tales. Si estuviéramos haciendo metafísica, se podría tal vez decir que las palabras en cuestión son "nombres" de universales, es decir, de "objetos" con instancias o casos en el espacio-tiempo. Evidentemente, por desgracia, esta solución nos está vedada en este caso, porque, si bien devanándonos los sesos para ello, podríamos tal vez pensar en una "mesa ideal", en la esencia "mesa", distinta de todas y cada una de las mesas concretas o reales, ¿qué sentido podría tener la palabra 'dolor' si no es para hablar de dolores concretos, ubicables espacio-temporalmente, medibles quizás, manteniendo relaciones causales, etc.?, ¿qué podría ser un "dolor" que no es **de nadie**? A todas luces, la teoría de que las palabras son nombres nos lleva con mucha facilidad por la senda del sinsentido.

Y no son estos los únicos problemas que este modelo genera. La tesis de que las palabras son nombres se aplica por igual a 'yo' y esto nos lleva directamente al problema de determinar qué clase de entidad es esa que, supuestamente, es denotada por el pronombre personal. No voy a enfrascarme aquí en una discusión de filosofía de la mente ni intentar mayormente penetrar en esa área conocida como 'metafísica de la experiencia', sino que me limitaré más bien a enumerar opiniones que son ya generalmente aceptadas. En primer lugar, desde Hume sabemos que el supuesto "yo" no es un objeto de experiencia. Claro que puede argüirse que es obvio que el yo no es un objeto de experiencia y ello por una sencilla razón: se trataría de un objeto trascendental, es decir, de un objeto postulado por indispensable para la explicación de las atribuciones y las autoatribuciones de pensamientos. Curiosamente, en este punto filósofos tan distinguidos pero tan dispares e inclusive divergentes como lo son Russell y Kant acceden por vías distintas a la misma posición. Efectivamente, en la segunda década del siglo XX, Russell llegó a pensar, fundán-

dose en su importante noción de "conocimiento directo" (*acquaintance*), que había probado la existencia del yo, al que quizás con un poco de esfuerzo podríamos detectar en cualquier "acto" de experiencia. Dado que, según Russell, el pronombre 'yo' es tanto sintáctica como semánticamente un signo simple, es, por ello, un "nombre propio en sentido lógico", es decir, es ineliminable y, por su principio de conocimiento directo[2] aplicado a proposiciones como 'yo tengo un dolor', Russell infiere la existencia de un sujeto de experiencias. Por su parte Kant, en la *Crítica de la razón pura,* sostiene que nuestro yo está presupuesto en todos nuestros razonamientos, puesto que de otro modo la multiplicidad de lo dado en la intuición no estaría ordenada y no podría nadie hablar de **sus** experiencias, en tanto que opuestas a las de otro. Huelga decir que ninguna línea de argumentación ha ganado aceptación universal y pienso que es muy sospechoso y revela que hay aquí serias confusiones el hecho de que haya una coincidencia tan fundamental entre un empirista y un trascendentalista. Pero dejando de lado esto, puede afirmarse que, aparte de que las pretendidas demostraciones de un ego (trascendental o semiempírico) están expuestas a severas críticas y no son tan convincentes como suponen quienes las proponen, una vez aceptado Éste (*i.e.,* el "yo"), no hay ni mucho menos acuerdo respecto a cómo hablar de él, cómo concebirlo. Dada la imposibilidad lógica de pensarlo como un objeto "normal", no queda más que envolverlo en las más intrincadas construcciones teóricas, haciéndonos con ello caer en el más profundo de los misterios y anulando así toda posible conexión con la psicología. Si lo que hay es un ego trascendental, entonces o la psicología no se ocupa de él o la psicología no es una ciencia empírica. La elección no puede ser más que automática. Es por eso que, ya desde el *Tractatus,* había Wittgenstein distinguido entre el yo de la psicología y el yo de la ética, la voluntad trascendental.[3] La psicología no tiene nada que ver con eso de lo que hablan los filósofos o los psicólogos filosóficos.

Los diversos problemas engendrados por la concepción que hace del "yo" un objeto han forzado a los filósofos a tratar de eliminarlo por completo en favor de una visión de tipo "constructivista". De acuerdo con ésta, el yo no es un objeto, sino una construcción. Pero si bien esto representa un avance de comprensión respecto a la concepción más "primitiva"

[2] "Toda proposición que podamos comprender debe estar constituida por objetos que conocemos directamente en la experiencia".

[3] Véanse en especial 5.641 (C), 6.423 y 6.43 de dicha obra.

o fácil, no está ni mucho menos exento de dificultades. Dijimos que, desde esta perspectiva, el yo es una construcción, pero es legítimo preguntar ¿construcción a partir de qué?, ¿qué o cuáles son los elementos que permiten dicha construcción? Sin querer renunciar a la doctrina agustiniana del lenguaje, el filósofo de la psicología o el psicólogo filósofo asume o admite que los elementos de la construcción son "estados mentales". Se acepta —de mala gana— que no hay sustancias mentales, pero de seguro —se argumenta— hay eventos o estados o procesos radicalmente distintos de los físicos. El yo es, precisamente, una colección peculiar de dichos eventos, estados o procesos caracterizables gracias tanto a sus relaciones entre sí como a sus relaciones con un cuerpo determinado. Lo que ahora se nos dice es que 'yo' es el mecanismo lingüístico *ad hoc* para unificar las múltiples sensaciones, emociones, pensamientos, etc., y reunirlas en una sola persona. Decir 'tengo un dolor en la espalda', es decir, 'este dolor pertenece a la colección x', en donde 'x' denota una serie particular, por ejemplo, la mía. Obsérvese de paso cómo se combinan aquí la teoría agustiniana y el dualismo mente-cuerpo: se afirma que cada estado mental es el significado o la denotación de un nombre (palabra) psicológico.

Desde luego, problemas inmensos —aparte de los ya mencionados— surgen para esta concepción. Independientemente de que se adopte o no una visión interaccionista (estados físicos y mentales son efectos y causas unos de otros) o un mero epifenomenalismo (los estados mentales son efectos de los físicos, pero no a la inversa), lo cierto es que en el momento en que queremos ofrecer explicaciones causales concretas, el abismo lógico entre lo mental y lo físico hace que el esquema todo se vuelva ininteligible. Parecería, en efecto, que relaciones causales sólo pueden valer o resultar inteligibles cuando los eventos involucrados son de una misma categoría lógica. En caso contrario, lo único que se ofrece como explicación es un mero esquema de explicación y, por lo tanto, una pseudo-explicación (por ejemplo: "estímulo → evento físico → evento mental → evento físico → reacción"). No tiene sentido hablar de relaciones causales entre números y objetos o números y sensaciones. Aparte de respaldarse en expresiones de tipo 'el dolor provocó o causó que moviera el brazo' (que son precisamente las expresiones que requieren elucidación), si examinamos con lupa lo que el dualismo agustiniano tiene que decirnos nos daremos cuenta de que, como dije más arriba, éste no nos da ninguna explicación real. Porque supóngase que partimos del hecho o evento físico o material (movimiento del brazo). El fisiólogo nos describirá un complicado proceso causal del sistema nervioso que lleva del brazo al cerebro y

nos dirá que allí, de un modo que la ciencia es todavía incapaz de explicar, se produce una reacción especial, de tal modo que el resultado de dicho proceso es un evento o estado mental, que es la sensación dolorosa. Y lo mismo en un sentido inverso. Pero es claro que lo que realmente nos importaba no era conocer los detalles de un proceso que va del brazo al cerebro o a la inversa, sino lo que sucede cuando "interactúan" el cerebro y la mente o, si se prefiere para evitar reificaciones, los estados materiales o físicos y los mentales. Y acerca de esto, precisamente, los fisiólogos no tienen absolutamente nada que decir. Luego el conjunto de explicaciones causales que el fisiólogo o el físico pueden ofrecer es sencillamente redundante o irrelevante para la comprensión de los fenómenos psicológicos. Y los argumentos filosóficos derivados de ellos o fundados en algún sentido en ellos no son para nosotros útiles o esclarecedores.

Problemas como estos han obligado a los filósofos a tratar de suprimir el dualismo "mente-cuerpo". Para ello se han visto obligados a recurrir a una teoría del significado diferente de la agustiniana y se ha pensado que mediante esta nueva teoría, si bien acarrea consigo problemas serios, abre nuevas brechas para la filosofía de la psicología, pues echa luz sobre temas relevantes para la comprensión del trabajo en psicología sin hacernos caer en los absurdos de la teoría agustiniana. La teoría de la cual se ha pensado que resuelve las dificultades que hunden a la concepción agustiniana del lenguaje es la teoría semántica de Frege. Como es bien sabido, de acuerdo con ésta hay que distinguir entre el sentido de un nombre y su denotación, y no confundirlos como se propone en el modelo "'Fido'-Fido". Se puede entonces sostener que los así llamados 'estados mentales' son estados cerebrales y lo que sucede es simplemente que lo que tenemos son dos modos distintos de hablar de ellos y de referirnos a ellos. El dolor, por ejemplo, es tanto un estado mental como un estado del cerebro, pero hablar de "dolor" no es semánticamente equivalente a hablar del estado cerebral correspondiente. Todos los problemas que plantea "lo mental" se pueden entonces tratar científicamente, vía cerebro.

Como toda teoría reduccionista, esta teoría es inaceptable pero, además, está abierta a objeciones internas graves, por no decir insalvables. La fundamental noción fregeana de sentido, por ejemplo, es una noción no explicada y más confusa de lo que están dispuestos a reconocer sus adeptos. Pero, independientemente de ello, puede mostrarse que la teoría de la mente a la que apoya y con la cual se integra: la teoría de la identidad, es inaceptable. Y no estará de más recordar que fue Saul Kripke quien, en *Naming and Necessity* articuló un poderoso argumento que, claramente, echa

por tierra la tesis de la identidad, si bien el argumento en sí deja intacta a la teoría de Frege. El argumento puede ser presentado en forma escueta como sigue: de los sujetos gramaticales de las oraciones que, aparentemente por lo menos, apuntan a un objeto, a un individuo, las descripciones (como 'el actual rector de la UNAM', 'el primer presidente de México', etc.) pueden ser verdaderas de alguien, pero es lógicamente posible o que no lo fueran o que lo fueran de otra persona. Hay un mundo posible en el que quien de hecho fue el primer presidente de México no lo habría sido. Esto no es sino otra manera de decir que no es autocontradictorio suponer que el primer presidente de México, Guadalupe Victoria, pudo no haber sido el primer presidente de México. Sería sencillamente absurdo negar que alguien diferente podría o pudo haber sido el primer presidente de este país. Sin embargo, cuando pasamos a considerar la otra clase de sujetos gramaticales, a saber, los nombres propios, nos vemos en una situación distinta. Es perfectamente posible que Napoleón hubiera perdido la batalla de Marengo o la de Austerlitz y ganado la de Waterloo; de seguro Napoleón podría haber muerto en Moscú y no en Santa Elena, etc. Podemos multiplicar los ejemplos indefinidamente. Hay no obstante un "límite" en este juego de posibilidades, por la sencilla razón de que hay algo que no es posible, a saber, que Napoleón no hubiera sido Napoleón. Es contingentemente verdadero el que Napoleón haya estado en Egipto, pero es necesariamente verdadero que Napoleón sea idéntico a Napoleón.

Traspasemos este razonamiento a lo que se nos dice para reforzar la teoría de la identidad apelando a la teoría de Frege del sentido y la referencia. Supongamos que una persona tiene una cierta sensación, es decir, un estado mental, al que nos referimos mediante un signo simple, digamos S. De acuerdo con la tesis de la identidad, el estado *S* es también un estado cerebral, digamos R. Lo que se sostiene es que S y R son nombres y que si bien tienen diferente sentido, que son los modos de presentación del "objeto" en cuestión, también lo es que tienen la misma denotación. Por eso, decir 'me duele' y 'mi cerebro está en el estado x' no son reducibles o equivalentes desde el punto de vista de la significación, pero esto no autoriza ni basta para pensar que hay, por así decirlo, dos niveles ontológicos, uno mental y otro físico, y que los estados de los diferentes reinos del ser se conectan de algún misterioso modo. Ahora bien, es preciso reconocer que es contingente que S sea R, o idéntico a R, puesto que el estado mental S podría haber correspondido a otro estado del cerebro, digamos T. De este modo entendemos por qué el enunciado contingente de identidad: 'S es R' es informativo: 'S' y 'R' presentan de modos distintos, desde ángulos diferentes

por así decirlo, al mismo objeto. El único inconveniente para esta teoría es que 'R' y 'S' **son** nombres y por lo tanto, en la terminología de Kripke, designadores rígidos. Ahora bien, una característica de los designadores rígidos es, como ya vimos, que no dan lugar a enunciados contingentes de identidad. De este modo, la tesis de la identidad queda refutada.

Sobre la base de lo que hasta aquí se ha hecho, empieza a conformarse ya un cierto panorama, si bien lo que se habría aplicado no habría sido más que una variante de la *via negativa*. Por lo pronto, podemos concluir que 'yo' no es un nombre y, por consiguiente, que no hay un objeto que sea el "yo". Más en general, puede afirmarse que las palabras psicológicas no tienen como función denotar objetos o estados o procesos mentales y es obvio que si todo lo que se dice es que 'dolor' sirve para denotar el estado de dolor, ello constituye una afirmación perfectamente correcta, pero también vacua y carente de poder explicativo. De hecho, no es más que una instancia de la regla general 'X' denota X, la cual se aplica indiscriminadamente a cualquier palabra, pero no indica nada acerca de su gramática, en el sentido de Wittgenstein. Pero si se pensaba que, basándose en argumentos como los presentados, podría "reducirse" la psicología a la neurofisiología y que por fin se podría elaborar, por ejemplo, una teoría materialista de la mente, parecería que ya es tiempo de abandonar esa ilusión, aunque, claro está, para demostrar esto en forma inapelable habría que examinar todos o por lo menos muchos más argumentos que los que aquí hemos someramente visto. Creo también que puede afirmarse que lo que de hecho es la concepción del sentido común, por la que con tanta energía luchan teóricamente filósofos y psicólogos, es equivocada. Pero, evidentemente, todos estos resultados, meramente negativos, no tienen más utilidad que la de desechar propuestas y, a lo sumo, preparar el terreno para la formulación de la doctrina correcta, sugiriendo qué clase de concepción es inaceptable y qué forma tendría que revestir lo que sería la teoría adecuada. Tenemos, pues, que ofrecer una caracterización que reemplace a las rechazadas. Intentaremos hacer eso, pero antes quisiera decir unas cuantas palabras acerca de la Caribdis que emerge frente a la Scila del mentalismo: el conductismo.

Parece incuestionable que, aunque fuertemente apoyado en el sentido común (por la interpretación "primitiva" de las expresiones del lenguaje natural), el mentalismo está muerto o casi en psicología y ello debido sobre todo a su esencial inaplicabilidad, a su "impracticabilidad". Si realmente de lo que se ocupa la psicología es de aquello de lo que sólo cada quien en su propio caso conoce, entonces la psicología no puede pasar de

ser un juego de adivinanzas. Es obvio, sin embargo, que no es éste el caso. Hay toda una variedad de estudios experimentales, sometidos a rigurosos procesos de verificación, que incuestionablemente pertenecen a la psicología, la cual se ha acercado en forma notoria a las ciencias naturales, en particular a la biología, al grado de que se experimenta con animales para comprender mejor la "psique" humana. Para que pudiera desarrollarse y por imperfecta que sea, lo que podríamos llamar la 'psicología real' ha tenido que desentenderse por completo de "lo interno", lo privado, etc., y se ha concentrado en lo observable, en un sentido amplio: reacciones, frecuencias, disposiciones, tendencias, etc., o, más en general, la conducta. Como ya apuntó Gilbert Ryle, los psicólogos conductistas se han visto en el dilema de optar por "aseverar que los *data* de la conciencia y de la introspección eran mitos o meramente aseverar que no eran susceptibles de ser examinados científicamente" (1970: 309), y es un hecho que ha sido o sigue siendo tan fuerte la influencia del mentalismo que el modo de presentación de resultados por parte de los conductistas, a pesar de haber sido éstos obtenidos empíricamente, ha resultado poco convincente. Como a menudo sucede cuando hay competencia entre la especulación grandilocuente y el modesto trabajo real o concreto, es la primera la que de hecho se lleva las palmas, por lo menos en un principio. Es este el caso de los enfoques rivales que son la psicología de salón o de sofá y la experimental o de laboratorio. Pero es injusto no reconocer que es esta última la que, a final de cuentas, sirve de guía para determinar la evolución de la disciplina (aunque habría que admitir que con el psicoanálisis, parecería haber sufrido un duro revés). Así, pues, dada la fuerza de los prejuicios filosóficos a los que hemos hecho alusión, el mérito que debería recaer sobre quien realiza el trabajo real le es subrepticiamente sustraído por los psicólogos del "yo", el "inconsciente", los "estados mentales" y demás. Esto quiere decir que, aunque el conductismo, al que identificaremos con la "psicología real", tiene a su disposición métodos experimentales de investigación, no parece haber alcanzado el mismo grado de desarrollo en cuanto a la articulación de la teoría y la interpretación de sus resultados. Peor aún: el conductismo adolece de un defecto imposible de defender, a saber, que pretende desconocer realidades, como los datos inmediatos de la conciencia, y más en general, todo lo que revelan la fenomenología de la sensación, la introspección, etc. Esto es, indudablemente, algo que exige corrección. Me aventuro a emitir la hipótesis de que lo que al conductismo le hace falta es no un cambio de óptica ni cambio de metodología, sino aclaración conceptual para, entre otras cosas, desembarazarse de una vez por todas

de esa quinta columna que es la aceptación implícita del dualismo "mente-cuerpo". Cuando los conductistas logren representarse con relativa claridad la "gramática" del lenguaje psicológico, cuando estén dispuestos a reconocer las asimetrías que rigen a las atribuciones de las sensaciones, por ejemplo, con las implicaciones que esto tiene para la significación de las expresiones, sus métodos de verificación o refutación, etc.), cuando amplíen su espectro de observación de modo tal que abarque más que la mera reacción de un individuo, cuando sus explicaciones cesen de tener carácter mecanicista, etc., entonces el conductismo tendrá el éxito teórico que hasta ahora lo ha eludido. Es como un esfuerzo destinado a apoyar un cambio en esta dirección que quisiera ahora pasar a reconstruir con algunas de las ideas más notables que respecto a la psicología Ludwig Wittgenstein nos legó, porque, si no me equivoco, es con ellas y de ellas que brota la correcta filosofía de la psicología y con la que deberá conjugarse cualquier teoría psicológica que aspire a tener visos de verdad.

Si tuviéramos que señalar algo que hubiera marcado de manera profunda e indeleble a la cultura filosófica de la segunda mitad del siglo XX, creo que podríamos sin temor proponer como el candidato más viable al devastador ataque wittgensteiniano sobre la noción tradicional de privacidad. Al echar por tierra nociones como la de definición ostensiva privada, ideas como la de que es posible seguir reglas sin corroboración externa, tesis como la de que es posible la aplicación privada de conceptos (supuestamente privados), etc., Wittgenstein abrió súbitamente la puerta para una nueva "concepción" de lenguaje y de la mente. En este trabajo no emprenderé la tarea de reconstruir la compleja, sutil y ya muy estudiada argumentación de Wittgenstein tendiente a revelar el carácter esencialmente social del lenguaje *(i.e.,* de cualquier lenguaje) ni tampoco incursionaré en el delicado terreno de la discusión del solipsismo ni de lo que Wittgenstein nos enseñó acerca del "yo" como objeto y del "yo" como sujeto. Más bien, daré por supuestos ciertos resultados y recurriré libremente a ellos si la exposición así lo requiere, pero mi interés se centrará en temas adyacentes a los mencionados.

Como bien ha hecho ver Kripke (1991)[4] en su libro sobre Wittgenstein, éste examina la cuestión de lo que es aplicar signos en dos contextos en donde parecería evidente, por lo menos a primera vista, que el error no es posible: el contexto de la aritmética elemental y el de las sensaciones. Aquí no nos ocuparemos del caso de las matemáticas. En lo que a las

[4] Hay traducción al español de Alejandro Tomasini Bassols, 1989. México: IIF/UNAM.

sensaciones atañe, Wittgenstein destruye (y era de esperar que lo fuera de una vez por todas) el mito de lo interno, del acceso privilegiado, de lo privativo del "ojo de la mente", la idea de que se puede, utilizando el lenguaje natural o un código privado, referirse a eso que sólo cada quien en su propio caso conoce. El asalto wittgensteiniano se efectúa desde muy variadas perspectivas. Encontramos, efectivamente, en los pasajes relevantes de las *Investigaciones filosóficas,* decisivas consideraciones acerca de la memoria, lo que es seguir una regla, la relevancia del objeto privado para la significatividad de las expresiones, importantes reflexiones sobre el papel de la conducta y la observación en conexión con las palabras de sensación, el aprendizaje y la naturaleza del lenguaje de "lo mental", el examen de la gramática del verbo 'conocer', etc. *Grosso modo,* lo que Wittgenstein efectúa es una especie de reducción al absurdo (una "refutación escéptica") para hacer ver que la explicación del lenguaje de las sensaciones de acuerdo con el modelo "nombre-objeto", aplicado ante todo y en primer término a uno mismo, no explica ni aclara absolutamente nada; antes bien, debido a las incongruencias y tensiones que implica con respecto a los usos normales de las expresiones de nuestro lenguaje, dicho modelo introduce la confusión e impide la comprensión del juego del lenguaje. Y no estará de más enfatizar que lo que está implicado en el rechazo de este modelo es que ni las palabras psicológicas son nombres ni hay, estrictamente hablando, "objetos mentales". El lenguaje de lo mental y, por consiguiente, la naturaleza de lo mental han sido sistemáticamente distorsionados. Intentaré mostrar, por lo menos a grandes rasgos, en qué consiste la elucidación genuina de la psicología según Wittgenstein y empezaré con el examen de las sensaciones.

Uno de los métodos recomendados por Wittgenstein para la elucidación de una noción o concepto es el de examinar el modo como la palabra en cuestión es usada en el juego del lenguaje original. Una elucidación real tiene que poder dar cuenta de cómo alguien aprende a usar la palabra. Saber usar las palabras es saber expresarse y es tener el dominio de una técnica *(i.e.,* la técnica del lenguaje), pero no está implicado que el dominio de la técnica asegure la comprensión de la gramática profunda de las expresiones. El estudio de la gramática profunda, en el sentido de Wittgenstein, es la descripción de las reglas de uso de las palabras, por lo que la comprensión de la gramática no es un asunto *a priori* y sólo puede generarse mediante la descripción fiel y detallada de los usos normales de las palabras. Dado que esto vale por igual para el juego de lenguaje de las sensaciones, Wittgenstein, en la sección 244 de las *Investigaciones*

filosóficas, aborda de frente la cuestión: "¿Cómo se refieren las palabras a las sensaciones?" Él parece estar interesado en aclarar cómo se establece la conexión entre las palabras "y la cosa nombrada" (*idem*) y se esfuerza por hacer ver que la teoría agustiniana no opera. La respuesta que él ofrece es la siguiente:

> Las palabras están conectadas con las expresiones primitivas, naturales de sensación y usadas en su lugar. Un niño se lastima y llora, y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, posteriormente, oraciones. Le enseñan al niño nueva conducta de sensación.
>
> ¿Así que tú dices que la palabra "dolor" realmente significa llorar?
>
> Al contrario: la expresión verbal del dolor reemplaza al llanto y no lo describe.

Es evidente que hay aquí varias ideas novedosas y muy importantes. La primera que salta a la vista es el repudio del emotivismo, puesto que Wittgenstein está sosteniendo que el lenguaje de sensaciones no sirve *prima facie* para significar estados de ánimo, preferencias, gustos, etc. La expresión lingüística de dolor no es una "proposición". Esto, como se sabe, comprometerá a Wittgenstein con la idea de que **no tiene sentido** afirmar que se **sabe** que se tiene un dolor, entre otras razones porque si una expresión φ tiene sentido, de seguro entonces que su negación, ~ φ, también lo tiene, pero ¿qué podría querer decir 'no sé si tengo un dolor' o 'no sé si este dolor es mío'?. Así, pues, en la medida en que el lenguaje de las sensaciones es una prolongación y un refinamiento del instinto, no tiene más sentido aplicar la noción de verdad a un enunciado como 'me duele la muela' que a los gritos y muecas que podría proferir o hacer alguien a quien le duele la muela. Y decir que el lenguaje es una prolongación y un refinamiento de manifestaciones instintivas es decir que aparte de ser un reemplazante, el lenguaje precisa y amplía la gama de modalidades de ser de las sensaciones. Hay matices de sensaciones, pero su posibilidad la crea el lenguaje.

En la cita anterior, Wittgenstein habla de enseñanza de nueva conducta de sensación. Esto es fundamental, por la sencilla razón de que aquí Wittgenstein nos está recordando un elemental rasgo de todo juego de lenguaje, a saber, que estos son enseñables, y, por lo tanto, públicos. El sujeto es entrenado para reemplazar conductas, pero para que reciba el entrenamiento adecuado alguien tiene que estar capacitado, o mejor dicho, en posición de enseñarle. Lo que se le enseña al niño no puede fun-

darse, obviamente, en procesos de definición ostensiva privada (¿cómo podría una persona en ese caso enseñarle a otra lo que significa, *e.g.*, 'dolor'?). Lo que el niño aprende es a usar expresiones en una variedad de situaciones. El chequeo o control externo es para ello esencial, pero no aparece aquí para nada el "objeto privado". Para reforzar esta línea de pensamiento, y en verdad exhibir en toda su debilidad el modelo "Fido-Fido", Wittgenstein ofrece el siguiente razonamiento:

> Supónganse que cada quien tuviera una caja con algo en ella: lo llamamos un 'escarabajo'. Nadie puede ver lo que hay en la caja de otro y todo mundo dice que sabe lo que es un escarabajo tan sólo por ver *su* escarabajo. —Aquí sería perfectamente posible que todos tuvieran algo diferente en su caja. Podría inclusive imaginarse que una cosa así cambia incesantemente—. Pero supóngase que la palabra 'escarabajo' tuviera un uso en el lenguaje de estas gentes —si así fuera, no se le usaría como el nombre de una cosa. La cosa de la caja no tiene ningún lugar en el juego del lenguaje; ni siquiera como *algo:* porque la caja podría inclusive estar vacía—. No, podría 'dividir por' la cosa de la caja; ésta se cancela, sea lo que sea.
>
> Es decir: si construimos la gramática de la expresión de sensación de acuerdo con el modelo de 'objeto y designación', el objeto deja de ser considerado como relevante (1974: sec. 293).

Wittgenstein infiere de esto que si las sensaciones no tuvieran manifestaciones espontáneas, naturales, "orgánicas", el lenguaje de las sensaciones sencillamente no podría generarse. De ahí que tenga que aceptarse que la significación del lenguaje de sensaciones emerge sólo en un marco conformado por un número indeterminado de reacciones naturales y la variedad indefinida de situaciones en conexión con las cuales de manera natural se tiene dichas reacciones. Los signos relevantes, incorporados en lo que para nosotros son los vehículos de pensamiento, esto es, las oraciones aplicadas, las proposiciones, significan estas correlaciones y, como es evidente, todos los elementos necesarios están a la vista de todos, de cualquier usuario normal del lenguaje. En palabras de Wittgenstein "No hay nada oculto". (*Ibid.*: sec. 435)

Sobre las peculiaridades de las sensaciones frente a, por ejemplo, las de las emociones, regresaremos más adelante, pero por el momento quisiera enfatizar la importante noción de conducta. Wittgenstein insiste en que ésta es esencial para la atribución de sensaciones y, claro está, puede fácilmente replicarse que cualquier persona puede actuar, fingir,

inducirnos a pensar que tiene un dolor sin tenerlo, etc. Luego la mera conducta —se infiere— no basta para identificar el dolor. Mi opinión es que esto podría considerarse como una objeción seria sólo para alguien que tuviera una concepción estrecha de lo que es la conducta. Pero desde la perspectiva de Wittgenstein, la conducta requiere, para ser comprendida, de un contexto. Es por eso que él afirma que "Puede ser que las formas de conducta sean inconmensurables. Y la palabra 'conducta', tal como yo la uso, es enteramente equívoca, pues incluye en su significado las circunstancias externas de la conducta en el sentido más estrecho" (1980, vol. II, sec. 314). Wittgenstein no identifica dolor y conducta de dolor, pero lo que le permite eludir esta identificación es que no entiende por 'conducta' movimientos mecánicos, sino movimientos con significación y ello sólo es posible si lo que se hace es visto con un trasfondo determinado (instituciones, intenciones, etc.). Un actor puede hacer todo lo que se hace cuando a alguien lo muerde un dolor y no sentir ningún dolor, pero si estamos en el teatro su "actuación" no nos preocupará mayormente. En cambio, si estamos en un hospital y quien gime es un amigo cercano a quien recogimos inconsciente después de un tremendo accidente, la duda acerca de si es posible que esté actuando nos parecerá absurda. Y si se afirma que de todos modos es lógicamente posible que la persona en cuestión esté fingiendo, entonces lo que sucede es que se está dejando de jugar el juego del lenguaje de sensaciones dolorosas y se habrá aniquilado nuestro concepto de dolor.

Quisiera tocar un último punto antes de abordar el caso de las emociones. Como se sabe, hay asimetrías importantes entre las autoadscripciones de dolor y la adscripción de dolor a otros. Yo no me observo para determinar que, posiblemente, tenga un dolor muy grande, en tanto que la observación es esencial en el caso del dolor ajeno. Esto parecería implicar que 'dolor' en mi caso no significa lo mismo que 'dolor' en su caso. Esto es un problema para toda "teoría" del lenguaje porque, si así fuera, implicaría que la comunicación es una ilusión: creemos que nos entendemos, pero ello no pasaría de ser un mero espejismo lingüístico, porque cuando hablamos del dolor hablamos sistemáticamente de cosas distintas.

La posición de Wittgenstein a este respecto me parece prístina y aclaratoria. De acuerdo con él, si yo digo 'me duele' o 'tengo un dolor' no estoy expresando un pensamiento, como lo haría si dijera, por ejemplo, 'tengo un coche rojo'. Decir 'tengo un dolor' es expresar en forma humanizada el dolor, no describir un hecho. La pregunta '¿tiene él lo mismo que yo tengo cuando tiene dolor?' es engañosa, porque en general se le

interpreta de acuerdo con el modelo "'Fido'-Fido", es decir, de preguntas como '¿tiene él lo mismo que yo si ambos tenemos un coche rojo o coches rojos?' Decir que él y yo tenemos el mismo coche es decir que su coche y mi coche son del mismo año, la misma marca, el mismo color, etc., o, eventualmente, que su coche y el mío son uno y el mismo, que tenemos un coche común. Esta última posibilidad está eliminada del juego de lenguaje de las sensaciones, puesto que 'nadie puede tener mis sensaciones' es una regla gramatical. Ahora bien, es claro que podemos decir que él y yo tenemos el mismo dolor, porque tenemos criterios que nos permiten aseverar tal cosa. Pero es obvio que no podríamos afirmar algo así si se usara 'dolor' del mismo modo que 'coche', como si 'dolor' fuera del mismo "tipo" gramatical que 'coche'. Naturalmente, pensar así sería una interpretación absurda de 'dolor'. Pero entonces, como dice Wittgenstein, "si, como una cuestión de lógica, excluyes que otras gentes tengan algo, pierde sentido decir que tú lo tienes" (1974: sec. 249). De ahí que, por razones de gramática, 'dolor' no sea el nombre de una cosa, como un coche. No obstante, no es ambiguo y podemos decir que tenemos el mismo dolor sin negar por ello la asimetría básica del lenguaje de sensaciones.

Otro grupo importante de conceptos psicológicos es, evidentemente, el de las emociones. Una vez más el supuesto metodológico de Wittgenstein es el siguiente: saber qué es la alegría, es algo que se manifiesta cuando o si se aplican correctamente las expresiones relevantes en las situaciones pertinentes ('¡qué alegría!', 'está contento', etc.). Desgraciadamente, este "saber", que es el de la técnica del lenguaje, no acarrea consigo la representación perspicua de la gramática de las palabras, por lo que, dada la tendencia a adoptar la concepción agustiniana del lenguaje, la incomprensión de lo que son las emociones está casi asegurada. Lo que nos saca de ellas es la aplicación de la "doctrina" del significado como uso.

Los resultados a los que conduce la investigación gramatical de Wittgenstein (o, mejor dicho, a los que estaba él llegando, pues su obra quedó inconclusa) son, una vez más, tan sorprendentes como convincentes. Un primer contraste con las sensaciones sobre el cual llama la atención Wittgenstein es que las emociones, que tampoco son cosas u objetos ("mentales" o no), no son localizables en un punto del cuerpo, pero tampoco se encuentran difundidas o diseminadas en él (1967: sec. 488). La afirmación es sorprendente porque, aparte de ser correcta, no parece ajustarse a la "ley del tercero excluido" y ello sirve para poner de relie-

ve el carácter *sui generis* del lenguaje psicológico. Por otra parte, que la afirmación de Wittgenstein es correcta es algo que se ve cuando nos percatamos de que no tiene mucho sentido preguntarle a alguien que está contento '¿en dónde sientes la alegría?', como sí tiene sentido preguntar '¿en dónde sientes el dolor?' (a lo cual, dicho sea de paso, la respuesta absurda a la que conduce la teoría de la identidad psicofísica es '¡en el cerebro!'). Por otra parte, en contra, tanto de toda clase de mentalismo como de mecanicismo, Wittgenstein afirma que "Nosotros *vemos* la emoción" (*Ibid.*: sec. 225). Esto parecería ir en contra de las más elementales verdades porque, ¿cómo podría verse algo abstracto y tan personal como una emoción? La respuesta de Wittgenstein es que las palabras para emociones no son nombres, no "designan". "Ni una cosa interna ni una externa." (*Ibid.*: sec. 487). A una emoción **se le reconoce**, y esta es una tercera característica importante de las emociones: éstas tienen manifestaciones faciales típicas o, más en general, como Wittgenstein dice, "conducta expresiva característica" (1980, vol. II, sec. 148). La descripción de un rostro no requiere de inferencias. Nosotros no decimos "sus labios se contrajeron (de tal o cual modo), simultáneamente los párpados se entreabrieron, las mejillas cambiaron de color, etc., *ergo* tenía miedo". No. Nosotros decimos directamente que la cara expresaba miedo o temor o angustia. Al convertirse alguien en usuario del juego de lenguaje de las sensaciones, lo que aprende, *inter alia,* es precisamente a reconocer las situaciones a las que se aplican las palabras para emociones. Esto parece razonable. Otro punto importante que Wittgenstein establece es un vínculo conceptual que contribuye con fuerza a la elucidación de la naturaleza de las emociones: "Las emociones", nos dice, "están expresadas en pensamientos" (1967: sec. 494). Es decir, en o para la representación de las emociones, constantemente se hace alusión o se recurre a una imagen, a un cuadro, a una idea. La emoción puede ser, por así decirlo, coloreada o musicalizada. Si, por ejemplo, se está tranquilo, se puede expresar esa tranquilidad diciendo que es exactamente la misma que la de un lago, o si se está furioso la asociación puede ser, como sugiere el mismo Wittgenstein, con llamas (1980, vol. II, sec. 951). Y, una vez más, en contraste con las sensaciones que tienen causas externas determinadas (un golpe-un dolor, una caricia-una sensación placentera, fuego-quemadura, etc.) y que, por consiguiente, son espontáneas, las emociones no mantienen esta relación directa con los objetos del mundo externo. Las emociones de un sujeto surgen, es cierto, en conexión con objetos del mundo externo, pero éstos no son los objetos de las emociones. De ahí que, a diferencia de lo que

acontece con las sensaciones, las emociones "no nos dan ninguna información acerca del mundo externo" (*Ibid.*: sec. 48).

Pienso que sería útil presentar —sintetizándolo— el cuadro elaborado por Wittgenstein del siguiente modo:

SENSACIONES	EMOCIONES
• Duración genuina. • Se puede indicar su principio y su fin. • Pueden ocurrir simultáneamente. • Grados y mezclas cualitativas. • Localizables o ubicables en el cuerpo.	• Ni localizables ni difusas. • Tiene conducta expresiva característica. • Involucran sensaciones. • Dirigidas o no dirigidas hacia un objeto *(e.g.,* miedo y angustia). • El objeto de la emoción no es la causa de la emoción. • Expresables vía pensamientos.

Hay un sinnúmero de fenómenos psicológicos que Wittgenstein estudia (*e.g.,* esperanza, ansiedad, expectativa, conciencia, memoria, creencia, miedo, introspección, percepción, imágenes, etc.) y cuyo pensamiento sería muy interesante examinar aquí, pero naturalmente será imposible hacerlo. Antes de emitir algunas consideraciones más generales sobre la psicología intentaré, empero, reconstruir rápidamente lo que él nos dice acerca de un concepto psicológico concreto: el de intención. Empecemos exponiendo en unas cuantas líneas lo que la intención no es.

El punto de vista más popular acerca de la intención consiste en hacer de ella un proceso mental mediante el cual el sujeto se plantea, por sí decirlo, en forma secreta, ciertos objetivos futuros por alcanzar. Como con todos los "fenómenos" psicológicos, vistos a la luz del dualismo y del modelo "'Fido'-Fido", puede decirse que sólo cada quien conoce sus propias intenciones. La intención sólo puede ser confesada o, con un poco de buena suerte, adivinada. Las intenciones son los planes u objetivos futuros de alguien.

Yo pienso que Wittgenstein echa por tierra esto que no pasa de ser sentido común en el peor de los sentidos y que no permite ninguna investigación real ni genera mayor comprensión. La pregunta de Wittgenstein es, como era de esperarse, '¿para qué nos sirve el concepto de intención?', '¿qué puesto tiene la intención en nuestras vidas?'. A nosotros ya nos resultará obvio, por lo que hasta aquí hemos dicho, que "La intención no es ni una emoción, un estado de ánimo, ni una sensación, ni una imagen. No

es un estado de conciencia. No tiene genuina duración" (1967: sec. 45). De nuevo, el guía para la comprensión es la descripción de **lo que se puede y lo que no se puede decir significativamente**. Con respecto a la duración, por ejemplo, la pregunta '¿durante cuánto tiempo tuviste la intención de...?' resulta ininteligible. La intención no es ni permanente ni intermitente ni intensa ni no-intensa. En palabras de Wittgenstein "'yo tenía la intención de…' no expresa el recuerdo de una experiencia" (*Ibid.*: sec. 44).

Podría replicarse que todo esto es cierto, pero que de todos modos seguimos sin saber lo que la intención es. Intentemos remediar esto. Observemos, primero, que la expresión de una intención es hecha, fundamentalmente, en tiempo pasado. Rara vez decimos cosas como "Dentro de tres años tendré la intención de..." (y estos usos, que son derivados, también pueden aclararse). Más bien, las expresiones que se usan son del tipo "tu intención no era esa, sino la de...", "¿Con qué intención hiciste eso?", etc. La intención, por lo tanto, se aplica no tanto al futuro como ¡al pasado! Parecería que lo que el juego del lenguaje de la intención permite es reconstruir situaciones a fin de orientar al oyente (o lector) en una determinada dirección: la que quiere el hablante. "Describir una intención significa describir lo que pasó desde un punto de vista particular, con un propósito particular. Pinto un cuadro particular de lo que pasó" (*Ibid.*: sec. 23). Por ejemplo, el acusado puede decir: "Mi intención no era matarlo. El arma se disparó sola". Esto es el modo de presentar lingüísticamente una escena para obtener algo (el perdón, el indulto, etc.). Es claro que si tener una intención fuera un proceso, entonces no sería absurdo hablar de las intenciones de, *e.g.,* un mosquito o de un hipopótamo. Esto tal vez se puede hacer, gracias a la elasticidad propia del lenguaje, sólo que alterando radicalmente el significado de 'intención'. De hecho, sólo de los seres que disponen de un lenguaje podemos decir que tienen o no intenciones, entre otras razones porque este juego de lenguaje requiere o presupone todo un sistema de hábitos, objetivos, etc.: "una intención está empotrada en su situación, en costumbres e instituciones humanas" (1974: sec. 337). Así Wittgenstein está, una vez más, externando lo tradicionalmente visto como interno, subjetivo y privado.

Me parece que deberíamos intentar, para concluir, decir algo acerca de la posición global de Wittgenstein frente a la psicología. Diversos elementos merecen destacarse. Quizás en primer lugar debamos apuntar la animadversión y el rechazo por parte de Wittgenstein del mentalismo en psicología. Su punto de vista podría expresarse diciendo que todo está a la vista, que no hay nada escondido. Otro de los enemigos jurados de Witt-

genstein es lo que podríamos llamar el 'fisiologismo'. Dado que muchos conceptos psicológicos no son conceptos de experiencia (en un sentido tradicional), es un error pensar que su aplicación puede explicarse o justificarse en términos de relaciones causales con procesos orgánicos o de ellos. El diagnóstico de Wittgenstein, lapidariamente formulado, indica que su crítica es tanto en profundidad como en extensión: "¿Por qué no habría una regularidad psicológica a la que *no* correspondiera ninguna regularidad fisiológica? Si esto desquicia nuestro concepto de causalidad, entonces ya es hora de que se le desquicie" (1967: sec. 610). Los mitos y prejuicios filosóficos, como puede constatarse, son como una metástasis: se extienden, corroyéndolo, por todo el cuerpo del lenguaje, afectando con ello nuestro pensamiento y comprensión.

Ahora bien, es menester reconocer que el ataque al mentalismo y el cientificismo no convierte a Wittgenstein en un conductista. Wittgenstein no pretende reducir lo psíquico a lo físico, eliminar asimetrías (más bien lo contrario), ofrecer modelos mecanicistas o en principio matematizables de la conducta humana. Como vimos, según Wittgenstein, nosotros vemos emociones en el rostro humano, y no hay una descripción en la que se apele únicamente a términos geométricos, físicos, etc., que pueda de hecho reemplazarla. No hay equivalencia "semántica" entre juegos de lenguaje. Pero este rechazo del conductismo —y del así llamado 'conductismo lógico'—se refuerza en el caso de Wittgenstein con lo que podríamos llamar su 'socialibismo': los conceptos psicológicos no son de individuos aislados, sino de individuos que interactúan, en cuadros sociales más o menos determinados. La psicología es, en este sentido, una ciencia social.

Este último punto me lleva a otro de no desdeñable importancia. Aunque Wittgenstein no desarrolla la idea expresamente, sí afirma en diversos pasajes que no puede ni debería hablarse de la "psique" humana en general, en abstracto. Los conceptos se van formando en función de requerimientos prácticos y conservamos sólo aquellos que nos sirven. "¿Tenemos acaso nuestros conceptos, *e.g.*, los psicológicos, porque se ha probado que nos traen ventajas?" (1980, vol. II, sec. 951). Ante lo que probablemente sería la respuesta espontánea, o sea, una declarada negativa —"la mente humana es lo que es, es algo ya constituido", etc.—, Wittgenstein responde: "Y, sin embargo, efectivamente tenemos *ciertos* conceptos tan sólo por esa razón: fueron introducidos por esa razón" (*Ibid.*: sec. 951). En verdad, aquí es Wittgenstein excesivamente cauto, porque su perspectiva y su enfoque lo llevan directamente a este resultado, que ha-

bría debido tal vez expresar con mayor fuerza. Su socialibismo entra aquí en contacto con la noción, usada por él en diversas ocasiones, de *praxis*. Así, pues, los conceptos psicológicos resultan de la praxis humana, esto es, de la vida social en general. Y si esta línea de pensamiento fuera correcta, quedaría entonces desplazada definitivamente cualquier concepción ahistórica de la mente humana.

¿De qué trata, pues, la psicología? "Quisiera decir: la psicología se ocupa de algunos *aspectos* de la vida humana" (*Ibid.*: sec. 35). Por razones ya aducidas, podemos afirmar que esos "aspectos" no son procesos internos ni conducta mecánica. Aquí es donde con suma facilidad el lenguaje nos engaña. El psicólogo tiene, ciertamente, que oír lo que el sujeto le dice, pero no se ocupa necesariamente de aquello de lo que el "paciente" le habla. Lo decisivo aquí es llegar a tener una presentación trasparente, clara, de la complicada trama que constituye el sistema de relaciones que ligan al lenguaje, la conducta y las situaciones. El psicólogo no tiene por qué o para qué ocuparse de las "acompañantes contingentes" de los "fenómenos psicológicos". "Los "acompañamientos característicos" del miedo —palmas sudorosas, palpitaciones del corazón, falta de aire, etc.— no son en sí mismas el miedo. Porque literalmente lo mismo, sentido en un contexto diferente, podría interpretarse como enojo o vergüenza o, tal vez, inclusive como amor" (Rubinstein, 1981: 100). Aquí encontramos un matiz sutil en el pensamiento de Wittgenstein: "Los verbos psicológicos ver, creer, pensar, desear, no significan fenómenos (apariencias). Pero la psicología observa el fenómeno *de* ver, creer, pensar, desear" (1967: sec. 471). La observación psicológica es de conducta, en un sentido amplio o enriquecido, no de movimientos mecánicos. El psicólogo observa y toma en cuenta no lo que pasa "adentro", sino lo que pasa "alrededor". "En lugar de mirar dentro de nosotros, deberíamos mirar alrededor de nosotros, el contexto en el que nuestras palabras y señalamientos están ubicados. Deberíamos buscar horizontalmente en lugar de hacerlo verticalmente" (Malcom, 1978: 141). Eso es estudiar los "estados mentales". "Podría por ejemplo llamarse 'estado mental' lo que es expresado por el tono de voz al hablar, los gestos, etc." (Wittgenstein, 1969: sec. 42). La conducta no es sólo un signo de algo que está "detrás" de la conducta, pero tampoco es "mera" conducta.

Resumiendo: si se desea, se puede decir que la psicología es el estudio científico de la experiencia. Ahora bien, la experiencia de la que se habla es la experiencia conceptuada, significante, con lo cual se introducen factores que rebasan el marco de lo meramente mecánico e indivi-

dual. Este estudio puede ser realmente exitoso cuando a la aplicación de nuestros conceptos psicológicos (que son conceptos del usuario del lenguaje natural) se aúne la comprensión de la "lógica de su uso". Estados, procesos, eventos, etc., mentales son el objeto de estudio de la psicología, si bien habrían de ser comprendidos en concordancia con los lineamientos generales que aquí he esbozado.

Bibliografía

KANT, Immanuel (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
KRIPKE, Saul (1981). *Naming and necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
_____ (1981). *Wittgenstein on rules and private languages*. Oxford: Basil Blackwell.
MALCOM, Norman (1978). *Thougth and knowledge*. Londres: Cornell University Press.
RUBINSTEIN, D. (1981). *Marx and Wittgenstein. Social praxis and social explanation*. Londres: Routledge/Kegan, Paul.
RYTE, Gilbert (1970). *The concept of mind*. Gran Bretaña: Penguin Books.
WITTGENSTEIN, Ludwig (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.
_____ (1969). *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
_____ (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
_____ (1978). *Tractatus lógico-philosophicus*. Londres: Routledge Kegan Paul.
_____ (1980). *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

V. Wittgenstein y la Naturaleza del "yo"

La segunda filosofía de Wittgenstein es en general vista como una reacción en contra de su primera obra. Creo que hay mucho en favor de dicha interpretación, pero me parece igualmente incuestionable el que, en relación con ciertos temas por lo menos, otra descripción sería más apropiada. Al menos eso parece ser el caso de algunos temas de la "filosofía de la mente". En efecto, al reintegrarse de lleno a la investigación filosófica, en 1929, Wittgenstein se dedicó entre otras cosas a pulir algunas de sus primeras intuiciones fundamentales, a desarrollarlas en nuevas direcciones acuñando, para defenderlas mejor, toda una nueva terminología filosófica. Y es de sus nuevos puntos de vista en torno a la naturaleza del "yo" de lo que nos ocuparemos en lo que sigue.

Me parece que lo primero que tenemos que hacer es caracterizar la clase de investigación que Wittgenstein lleva a cabo. Debe quedar bien claro que él no está tratando de elaborar ninguna doctrina metafísica. Al contrario: lo que él se esfuerza por ofrecer son descripciones que sean tal que impidan todo nuevo conato metafísico por producir una nueva "teoría" o concepción. El objetivo de esta observación es que debe quedar bien claro que Wittgenstein no pretende en ningún momento efectuar una investigación abstracta pero empírica, sino únicamente una elucidación conceptual. "Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. El rasgo esencial de la metafísica: borra la distinción entre investigaciones factuales y conceptuales" (Wittgenstein, 1967: sec. 458). Si, por lo tanto, en algún momento en el uso de nuestra exposición, suscitamos problemas para cuya solución son necesarios datos, teorías, experimentos, etc., ello será un claro indicio de que hemos errado el camino y de que no estamos ya haciendo filosofía, sino pseudociencia. Y esto me lleva a otro punto que en mi opinión es necesario hacer explícito. Si de lo que nos vamos a ocupar es, hablando en general, de conceptos, es evidente que lo que

tendremos que examinar son las palabras y expresiones en uso que nos parezcan relevantes. No estará de más recordar que ya desde el *Tractatus* había Wittgenstein hecho suyo un principio semántico tendiente a limitar el atomismo radical, a saber, el principio fregeano de que sólo en las proposiciones tienen los nombres significados. En el *Tractatus,* este principio estaba en parte dirigido en contra de la doctrina russelliana de los nombres propios en sentido lógico, de acuerdo con la cual se puede (o se debe poder) aislar particulares en el análisis epistemológico y nombrarlos. Es posible que la noción russelliana de conocimiento directo *(acquaintance)* sea en última instancia incoherente y que la intuición de Frege sea correcta, como también es posible que Wittgenstein sea contradictorio al querer mantener simultáneamente el principio de Frege y la "teoría de las descripciones", la cual implica lógicamente al principio de "conocimiento directo" (*acquaintance*). Pero no necesitamos pronunciamos aquí sobre estos problemas. Para nuestros objetivos, bastará señalar que ya en el *Tractatus* Wittgenstein había sentido la necesidad de evitar un atomismo lingüístico (y metafísico) radical, total, y fue para limitar dicho atomismo que Wittgenstein introdujo el principio de Frege. Ahora bien, dicho principio resulta para el segundo Wittgenstein absolutamente insuficiente. La idea de Wittgenstein es que percatarse de que el uso y el contexto son esenciales al sentido de las proposiciones es percatarse de que "Sólo en el sistema tiene vida un signo" (1967: sec. 146), y de que "Sólo en el flujo del pensamiento y de la vida tienen las palabras significado" (*Ibid.*: sec. 173). Así como un símbolo simple no puede servir para decir nada si no se le pone en conexión con otros símbolos *(i.e.,* tiene que formar parte de una oración para que funcione como nombre), tampoco puede una oración ser significativa ni su emisión constituiría un movimiento en el juego de lenguaje si se le abstrae del sistema de oraciones al cual pertenece. Rápidamente regresaré al final del presente ensayo sobre el "holismo semántico" de Wittgenstein una vez que hayamos articulado la visión de la mente que naturalmente se desprende de sus disquisiciones.

Se sigue de lo que he dicho que lo que nos proponemos examinar es el comportamiento en contexto de ciertas expresiones clave, así como las diversas conexiones que mantienen unas con otras. Puesto que lo que nos preocupa son los misterios generados por el "yo" y "sus estados", está claro que lo que aquí tenemos que hacer es observar y describir oraciones y expresiones en donde 'yo' aparece. La labor del "segundo Wittgenstein" en este caso se divide en tres grandes períodos, relativamente fáciles de delimitar. Dichos periodos son los siguientes:

1. El período del *Cuaderno azul,* en donde lo que se traza es una primera y amplia clasificación de los usos (significados) de 'yo'.
2. La etapa de las *Investigaciones filosóficas,* en donde se elucida de manera general en qué consiste el lenguaje de lo "interno" (básicamente el de las sensaciones).
3. El período de *Zettel,* en donde Wittgenstein aplica sus previos logros a casos concretos de actitudes proposicionales, emociones, sentimientos, etc.

Yo soy de la opinión de que a quien hace el recorrido completo de la meditación wittgensteiniana le queda claro que Wittgenstein ha, si no resuelto, por lo menos sí sentado las bases para la resolución final y definitiva de lo que anteriormente aparecía como un oscuro problema. Una dificultad mayor para nosotros es, pues, la de condensar el fruto de sus 20 últimos años de reflexión en torno al tema que nos concierne.

Desde la perspectiva de Wittgenstein, dar cuenta del "yo" no es tratar, mediante algún subterfugio, alguna estratagema o algún método de atrapar empíricamente, de inferir o de aislar en el análisis de la experiencia a una entidad particular, especial, a la que llamamos 'ego', 'yo', etc. A este respecto, Wittgenstein sigue pensando como en el *Tractatus:* el sujeto pensante de la metafísica tradicional no es un objeto del mundo y, por lo tanto, no es un objeto. Dar cuenta de la naturaleza del yo no puede más que consistir en el suministro de la descripción adecuada o satisfactoria de los usos del pronombre. Dado que asumimos que el lenguaje natural está "en orden" y que las dificultades se originan en nuestras interpretaciones de las frases y oraciones que usamos, es decir, en nuestro desconocimiento e incomprensión de su gramática, nuestro punto de partida lo constituyen, independientemente del rumbo que tome la investigación, el uso (o los usos) reales de las "oraciones-yo". Ahora bien, es innegable, en primer lugar, que usamos 'yo' en oraciones y frases para referirnos, por una parte, a nuestro cuerpo y, por la otra, a algo distinto y cuya problemática naturaleza es parte de lo que deseamos esclarecer. Estos dos usos son llamados por Wittgenstein el uso de 'yo' como objeto y el uso de 'yo' como sujeto. "Hay dos casos diferentes en el uso de la palabra 'yo' (o 'mí'), que podría llamar 'el uso como objeto' y 'el uso como sujeto'" (1975: 66). Esta distinción es fundamental y exhaustiva. Por ejemplo, el empleo de 'yo' en el primer sentido tiene varias características importantes, que son las siguientes:

- Permite distinguir a una persona de otra.
- Indica propiedad de algo, en un sentido amplio de 'propiedad'.
- Incluye la posibilidad de error.
- Está al mismo nivel que otros pronombres (o sea, 'yo' y 'él' están en este uso al mismo nivel gramatical).

En este caso, 'yo' y 'mi cuerpo' son intercambiables, exactamente como acontece con 'él' y 'su cuerpo'. Ejemplos de usos de 'yo' en este sentido son: 'yo tengo dos brazos', 'yo tengo todos mis dientes originales', '**me** caí del caballo y **me** rompí una pierna', etc. Aunque quizá sea más bien raro, es obvio, sin embargo, que hay situaciones perfectamente concebibles en las que lo que predicamos es falso de uno mismo. Imaginemos, por ejemplo, un accidente ferroviario. Los cuerpos de los pasajeros yacen unos sobre otros. Al recobrar la conciencia siento, sin poder moverme, un tremendo dolor en un brazo. Abro los ojos y veo junto **a mí** lo que evidentemente es un brazo roto. Refiriéndome a ese brazo, exclamo: "Si siquiera pudiera moverlo" o "este brazo me va a causar muchos problemas" o "quizá tengan que amputarme este brazo", etc. Sin embargo, al llegar el auxilio y al remover los cuerpos, me percato de que el brazo al que me estaba refiriendo no es el mío, sino el de otra persona con, casualmente, el mismo número de fracturas que yo y que estaba junto a mí. Es esta una situación perfectamente imaginable en la que uno se equivoca al hablar de su propio cuerpo. Pero, ¿qué podría significar 'ayer pensé que tenía un terrible dolor de cabeza, pero afortunadamente se trató de un error: era el dolor de mi vecino'? Obviamente, se trata de un sinsentido, pero de un sinsentido ilustrativo, puesto que muestra que en el caso del uso de 'yo' como sujeto no hay posibilidad de errar en la atribución de algo. La idea de "propiedad" está en estos casos mal empleada. Sin embargo, lo que esto a su vez pone de manifiesto es no alguna propiedad misteriosa del universo, sino simplemente diferencias gramaticales: hay un juego de lenguaje con 'yo' en el que 'me equivoqué' no podría ser aplicado. Cometer un "error" en estos casos equivale no a decir algo que sea falso pero que podría haber sido verdadero, o a la inversa, sino simplemente a no haber hecho ningún movimiento en el juego de lenguaje, a ignorar mecanismos elementales de símbolos como 'yo'. Sencillamente no se entiende qué se quiso decir.

En relación al "yo-físico" no hay en principio ningún problema particularmente difícil de superar. No es este, empero, el caso del uso psicológico de 'yo'. En relación con este, dar cuenta del yo es dar cuenta de la

mente. Ahora bien, así como 'mi cuerpo' denota a mi cuerpo, 'mi mente' ciertamente denota a mi mente, pero no se sigue que a semejanza de mi cuerpo mi mente sea un objeto. Yo pienso que dar cuenta de la mente es dar cuenta básicamente de dos "cosas":

a) La conciencia.
b) La autoconciencia.

Ahora bien, en relación con esta última distinción (supongo que no será necesario argumentar que ni 'conciencia' ni 'autoconciencia' denotan objetos), creo que podemos afirmar lo siguiente: hablar de la conciencia es hablar de cierta clase de estados "mentales", esto es, de aquellos estados que estamos dispuestos a atribuir por igual a seres humanos que a animales (por lo menos a los animales "superiores"). En este sentido, la conciencia comprende o abarca fundamentalmente a las sensaciones. La característica del ser humano no es, pues, la conciencia (si bien hay, obviamente, una superioridad en su favor en términos de refinamiento, sofisticación, matices, etc.). Lo peculiar del ser humano emerge más bien con la auto-conciencia. Podemos presentar la idea en términos russellianos. Russell piensa, y yo creo que con razón, que aparte de que conocemos directamente (C_1) nuestros *sense-data* (entre otras "cosas"), conocemos también directamente (C_2) la relación de conocimiento directo (*acquaintance with acquaintance*). C_1 indica o remite a estados de conciencia, en tanto que C_2 a la autoconciencia o a estados de auto-conciencia. Si en el caso de la conciencia los elementos primordiales son las sensaciones, los estados de autoconciencia pueden quedar atrapados bajo el concepto general de pensar. Quizá pueda trazarse la distinción del siguiente modo: los estados de conciencia quedan expresados en el lenguaje extensional, en tanto que los estados de autoconciencia aparecen con lo que se conoce como "actitudes proporcionales", a las que, como dije, podemos agrupar bajo el rubro general de "pensar" ('deseo que', 'creo que', 'imagino que', etc.). Podría entonces mantenerse que si Wittgenstein da cuenta satisfactoriamente tanto de lo que es pensar como las sensaciones, entonces habrá dado cuenta de manera satisfactoria tanto de la conciencia como de la auto-conciencia y, por consiguiente, de la mente. Habrá completado con ello su descripción general de los usos físico y psicológico de 'yo'.

Recapitulemos rápidamente lo que hasta aquí se ha dicho. Si la clasificación wittgensteiniana corresponde realmente a nuestro uso de las "oraciones-yo" —y no veo cómo se podría negar que se trata de una des-

cripción perfectamente fiel— entonces, por una parte, tenemos la mitad del problema resuelto, dado que no hay en principio problemas insolubles para la identificación, referencia, etc., de los objetos físicos. Disponemos de una multitud de mecanismos para ello (continuidad espacio-temporal, relaciones causales, etc.). Nos queda, naturalmente, la mitad difícil, si bien, por otra parte, tenemos claramente delineado el programa para su solución. Éste se inicia en las *Investigaciones filosóficas,* algunos de cuyos múltiples pensamientos pasaremos ahora a considerar.

La investigación wittgensteiniana se plantea un objetivo perfectamente determinado que puede ser presentado de diversas maneras. Sirviéndome de una feliz expresión acuñada por Jacques Bouveresse, podemos referimos a la labor de Wittgenstein como representando un esfuerzo por destruir de manera definitiva "el mito de la interioridad"; o, alternativamente, podemos afirmar que su objetivo es la "solución" de los *puzzles* (rompecabezas, enredos, enigmas, perplejidades) originados por la palpable situación contradictoria que se crea entre las tradicionales teorías filosóficas acerca de "lo mental" y el irrefragable hecho de que todos, niños y adultos, hombre y mujeres, en todos los idiomas y en todas las épocas, han comprendido o comprenden y usan sin mayores dificultades dicho lenguaje. Obviamente, algo está radicalmente mal cuando ninguna aclaración genuinamente explicativa y convincente se ha producido en más de 2 000 años de discusiones. Lo que está mal es, se puede sugerir, el proyecto mismo, el modo de abordar, concebir y presentar la temática. Frente a este programa, la investigación de Wittgenstein se desdobla en dos grandes vertientes. Por una parte, se tiene que demostrar lo absurdo de las metafísicas del pasado (y habría que incluir algunas producidas después de la muerte de Wittgenstein) y de refutar sus presupuestos. Este es el aspecto "negativo" de la labor de Wittgenstein, el cual se centra básicamente (pero no únicamente) en torno a la cuestión de lo que es seguir una regla y al ataque en contra de la noción filosófica de privacidad para dar cuenta de la significatividad del lenguaje natural que versa sobre lo psicológico. Se trata, claro está, del aspecto más conocido y ciertamente exitoso de su obra. No es ese, sin embargo, mi tema aquí y los resultados a los que Wittgenstein llega los doy simplemente por supuestos. Es el aspecto "positivo" o "constructivo" de su obra lo que aquí nos interesa y que ahora pasaremos a considerar.

Sería conveniente empezar por anotar una primordial conexión con el *Tractatus* y que revela una continuidad (en algunos aspectos) del pensamiento de Wittgenstein. En él Wittgenstein afirma que "El lenguaje

cotidiano es parte del organismo humano y no menos complicado que él" (1978: 4.002). Esta "intuición" o presupuesto de Wittgenstein nos da la clave para entender su nueva concepción del lenguaje y, por ende, su nueva "elucidación" de los problemáticos usos de las expresiones en las que 'yo' aparece como sujeto. Necesitamos primeramente entender cómo es posible que todos comprendamos cuando alguien dice cosas como 'me duele'. Aquí nos encontramos ya frente a un primer dilema: si optamos por decir que cuando empleamos el lenguaje público nos referimos realmente a lo que supuestamente es el "contenido" de nuestras experiencias, entonces no hay respuesta clara ni paradójica ni no paradójica, y en cambio sí producción incesante de misterios. La otra opción es la de hacer ver que cuando jugamos el juego del lenguaje de las sensaciones hablamos de otra cosa que de lo que los filósofos creen que se está hablando (*i.e.*, el significado de nuestras expresiones versa sobre otra cosa). Una idea importante aquí involucrada es la siguiente: un sinnúmero de preguntas (*e.g.* '¿estás seguro de que eres tú quien...?', '¿no es acaso posible que te hayas equivocado y que no era a ti a quien...?' '¿Sabes que eres tú quien...?', etc.) revelan la gramática de 'yo' cuando se le usa como sujeto, pues carecen de sentido y revelan así que, en efecto, 'yo' empleado como objeto" y 'y' usado como sujeto" desempeñan papeles enteramente distintos. Por otra parte, es claro que la esencia de un objeto (en ese caso del "yo" como sujeto) nos la da la gramática (Wittgenstein, 1974: sec. 371, 373). La elucidación gramatical, por lo tanto, revela que cuando usamos 'yo' como sujeto no estamos tratando de atribuirle la propiedad de algo a un "objeto" denotado por el pronombre. Sencillamente, no hay ningún "yo" que buscar aquí. La función del pronombre en estos casos es otra. Para darle mayor fuerza a esta idea, Wittgenstein la formula en su conocido cortante estilo: "*Olvida,* olvida que tú mismo tienes la experiencia" (1967: sec. 179). El punto es claro: no es que no haya sensaciones (sería absurdo negarlo), procesos internos y demás. No es eso lo que se niega. Lo único que se dice es que nuestro lenguaje no es acerca de ellos y, por lo tanto, que nuestros conceptos no son conceptos de experiencia subjetiva. El lenguaje público no puede ser acerca de aquello que sólo a cada quien en su propio caso acontece y que sólo cada quien en su propio caso conoce. ¿De qué hablamos entonces cuando empleamos el juego del lenguaje de las sensaciones?

La "solución" wittgensteiniana (*i.e.*, la disolución del problema) consiste en ir al fondo del asunto y plantearse el problema en términos de enseñanza y de entrenamiento. La pregunta crucial aquí es: ¿cómo le

enseñamos a un niño a jugar el juego del lenguaje de las sensaciones y qué le enseñamos cuando introducimos en su vocabulario palabras como 'dolor', 'placer', etc., y, obviamente, expresiones y oraciones correspondientes? La respuesta de Wittgenstein es: "las palabras están conectadas con las expresiones primitivas, naturales de sensación y usadas en su lugar" (1974: sec. 244). Lo que al niño se le enseña es "una nueva conducta de sensación" (*Idem*). Nótese que aparte de la evidente conexión con el pensamiento del *Tractatus* mencionado anteriormente (el lenguaje como una extensión del organismo humano), Wittgenstein ahora sí tiene preparado el terreno para el enriquecimiento y desarrollo efectivo de la intuición original. Por lo pronto se nos aclara que para aprehender el significado real de nuestras expresiones de sensación tenemos que tomar en consideración conducta y contexto. Debe también quedar claro que Wittgenstein no está diciendo que una expresión como 'me duele el estómago' significa la conducta que despliego cuando me duele el estómago. Y nótese también que la fundamental idea expresada en la sección 244 puede extenderse y aplicarse a todo tipo de estado de conciencia. Moore nos dice que Wittgenstein "Al hablar de los dos sentidos de 'yo' decía, lo cual llamó 'una cosa definitiva', que en un sentido 'yo' y 'consciente' son equivalentes" (1970: 310). Esta aclaración es pertinente por lo siguiente. Alguien podría decir: "Muy bien, ya se nos describió cómo se introduce una palabra en el lenguaje del hablante. Lo que ahora quiero saber es qué significa dicha palabra. Quiero saber qué significa 'me duele' o 'me pica', es decir, quiero saber de quién hablo y de qué hablo". Pero si Wittgenstein tiene razón, la pregunta así formulada no nos orienta en cuanto al tipo de respuesta apropiada y más bien nos confunde, porque la usamos teniendo como modelo el lenguaje de los objetos materiales (el "yo" como objeto). Pero la forma gramatical no basta para determinar su gramática en profundidad. En este caso el 'qué' no apunta a nada. No es la palabra, por otra parte, lo que nos interesa, dado que si es una definición lo que buscamos el diccionario es el lugar apropiado para encontrarla y, segundo, porque nunca usamos palabras solas para decir algo (o lo hacemos, pero entonces son elipsis de oraciones). Lo que Wittgenstein nos hace ver es que el significado de una palabra es una función de la totalidad de movimientos que permite hacer en los diversos juegos de lenguaje, es decir, su uso. Conocer el significado de una expresión es saber cómo usar dicha expresión, reaccionar apropiadamente cuando otros la usan, estar capacitado para corregir a quienes la usen mal, poder usarla en di-

versos juegos de lenguaje (preguntar, ordenar, reportar, especular, inventar, adivinar, traducir, etc.), y así sucesivamente, y no dar una definición de la expresión en cuestión. Ahora bien, esto requiere la capacidad de reconocer situaciones y reproducir conductas. Nos interesan los conceptos y, para ello, necesitamos examinar las "oraciones-yo" en las que aparecen verbos y palabras de sensación. Y aquí la pregunta es, '¿cómo usamos dichas expresiones y cómo es posible que yo pueda determinar si alguien ha mal empleado la expresión en su propio caso?'.

Lo que se le enseña al niño es a reemplazar con el lenguaje sus reacciones naturales. El lenguaje representa un progreso en el sentido de que permite unificarlas, clasificarlas y matizarlas. Obsérvese que el reemplazo del lenguaje por reacciones naturales lleva mucho tiempo (años), entre otras razones por la variedad de situaciones en las que el niño reacciona de manera similar. Un niño hace ciertos gestos que nosotros llamamos 'reírse' porque está con su mamá, porque le gusta lo que está comiendo, porque está jugando, etc.; o puede llorar porque le duele algo, porque tiene hambre, porque se lastimó, porque extraña a alguien, etc. No se puede decir que el niño aprenda a reaccionar, pero sí que aprende a reemplazar sus reacciones por sus expresiones lingüísticas. Lo que el niño aprende realmente es a identificar situaciones características, típicas, a aplicar las palabras en ellas y a ir gradualmente ampliando la serie hasta el momento en que, imperceptiblemente, se encuentra, por así decirlo, en los dominios de otro concepto. Entonces se le corrige. Es importante notar que esas situaciones típicas forman una serie abierta y son elementos importantes para la significación de las palabras.

Toda elucidación del lenguaje de sensaciones tiene que dar cuenta de la asimetría que hay entre la primera y la tercera personas. Para determinar el valor de verdad de 'le duele' necesito recurrir a la observación de la conducta del sujeto y del contexto en el que se encuentra, pero obviamente nada de eso sucede en mi propio caso. Yo no me pongo delante de un espejo para determinar si los gestos que hago son los que en general asociamos con, por ejemplo, un dolor de muelas y para poder entonces justificar como significativa y verdadera mi aseveración de 'me duele la muela'. El pensamiento de Wittgenstein en torno a esto es límpido: la asimetría es explicada en términos de las nociones de expresión, aprendizaje y criterio. En mi caso, se me entrena para reemplazar con el lenguaje a un grito, por ejemplo, y comprendo 'me duele' usado por otras personas (o 'le duele') porque tengo criterios que me permiten decidir si lo que se ha dicho es o no significativo. Pero, naturalmente, no necesita-

mos criterios para nuestros propios casos, como no necesitamos criterios para gritar o para hacer de manera espontánea lo que siempre hacemos cuando nos duele algo. Es claro, pues, que lo que Wittgenstein tiene que aclarar es no por qué hay una asimetría sino, puesto que no podría ser de otro modo, cómo es que el lenguaje funciona en esas condiciones. Es para ello que Wittgenstein introduce, como dije, la idea de significado como uso y la noción de criterio. 'Me duele' es equivalente a 'hay dolor' y decir me duele es haber aprendido a reemplazar con palabras, esto es, haber humanizado, lo que sería la expresión natural de dolor de un organismo; decir significativamente 'le duele' es hacer una afirmación fundada en la observación acerca de la conducta de un organismo, en contextos y situaciones relevantes. Ahora bien, se tiene que distinguir entre 'formación gramatical correcta' y 'uso significativo' de una expresión. Hay situaciones en las que la emisión de una oración bien formada desde el punto de vista de la gramática superficial es absurda, es decir, no permite efectuar ningún movimiento en el juego de lenguaje, a menos, claro está, de que se trate de una broma, una mentira, etc. Pero entonces nos encontramos haciendo otro uso de ella y no su uso literal, que es el que por el momento nos ocupa. El hecho de que algunas proposiciones sean lógicamente posibles significa únicamente que las oraciones satisfacen todas las condiciones para su posible uso, pero esto no garantiza que el recurso a ellas en cualquier circunstancia permita decir algo.

Un punto importante en la aclaración wittgensteiniana es que 'me duele' y 'le duele', a pesar de la asimetría ya anotada en cuanto al modo de ser usados, están sin embargo en un "mismo nivel" en otro sentido; a saber, una expresión tiene sentido si la otra también lo tiene. Aquí es importante observar que dicha proposición gramatical no está apoyada —como por ejemplo en el caso de Strawson, quien mantiene lo mismo— en un argumento trascendental. La idea de Wittgenstein es más bien que "Cuando empezamos a creer algo lo que creemos es no una única proposición, es todo un sistema de proposiciones" (1975a: sec. 141). Podríamos también presentar la idea de esta otra manera: las palabras tienen significado sólo como formando parte de oraciones y las proposiciones expresadas a su vez tienen sentido sólo si ciertas distinciones básicas están salvaguardadas, distinciones como "fuera-dentro", "yo-el otro", etc. Inclusive el juego de lenguaje más simple descrito en las *Investigaciones filosóficas,* el de los albañiles, comporta a varios usuarios, lo cual armoniza con la concepción del lenguaje que Wittgenstein promueve como una institución esencialmente social. Sólo en el todo del sistema, del pensa-

miento y de la vida son y pueden ser las palabras y expresiones significativas. Considerarlas aisladamente es autoimposibilitarse para aprehender los conceptos a los que dan lugar.

Esto me lleva a lo que es el esquema de programa que Wittgenstein propone en *Zettel* y que, como puede fácilmente apreciarse, recoge lo que hemos dicho.

> Plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos:
> - Verbos psicológicos caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente ha de verificarse por observación, la primera no.
> - Las oraciones en la tercera persona del presente: información. En la primera persona del presente: expresión (no del todo correcto).
> - La primera persona del presente cercana a una expresión" (1967: sec. 472).

Alguien podría sin embargo objetar: "Ya se ha hablado mucho de la efectividad y del poder elucidatorio de los *dicta* de Wittgenstein, pero hasta ahora nada más se nos ha ofrecido una descripción general y se ha dado cuenta de manera fragmentaria de los fenómenos psicológicos, es decir, de cuando mucho ciertos conceptos de fenómenos mentales, como los de sensaciones. Pero obviamente esto no basta, dado que no todos los estados mentales son de sensación y lo que vale para unos puede no valer para otros". Para responder debidamente a esta objeción lo que se tiene que hacer es llevar a cabo análisis de otra clase de estados de conciencia y tratar de mostrar, con las explicaciones suplementarias que sean necesarias, que la concepción general esbozada sigue funcionando.

Tomemos el caso de las emociones. Es evidente que emociones y sensaciones tienen rasgos en común. Más aún: lo que deseamos es mantener, como dije, la tesis general de que las palabras reemplazan reacciones naturales y que palabras, conductas y contexto están criteriológicamente ligados. Quizá valga la pena señalar, antes de seguir adelante, que la relación criteriológica consiste en que, dados y satisfechos los criterios, la expresión de sensación tiene sentido, pero no nos asegura que la proposición sea verdadera. La relación criteriológica no es la relación de implicación o de consecuencia lógica disfrazada en otra terminología o lenguaje. Se trata precisamente de una relación no lógica, sino gramatical.

Regresando a nuestro tema, es claro que debemos presentar las características comunes a sensaciones y emociones —las cuales cubren la gran mayoría de los casos de lo que hemos llamado "estados de conciencia"—, exponer algunos casos particulares y examinar las más importan-

tes de las diferencias que existen entre ellas. Con esto tendríamos una idea general de la primera mitad de la investigación de Wittgenstein.

Las sensaciones y las emociones tienen dos rasgos comunes:

- Son expresión de algo (o como la expresión de algo).
- Tienen manifestaciones en la conducta, o mejor dicho, se manifiestan en la conducta.

El caso de las emociones es un poco más complejo que el de las sensaciones, porque las emociones involucran a su vez sensaciones. Hay, además, diferencias importantes entre ellas, siendo las más notables las relacionadas con la causalidad, el pensamiento y el contexto. Consideremoslas en conjunto.

Es evidente que independientemente del lugar en donde me encuentre, del período del año, de si estoy solo o acompañado, etc., si, por ejemplo, por accidente o por descuido pongo mi mano en el fuego voy a tener una sensación dolorosa que provocará en mí ciertas reacciones naturales relativamente fáciles de identificar y describir (asumo aquí condiciones normales, es decir, casos en los que el sujeto no ha sido anestesiado, no está bajo la influencia de un droga, etc.). Dependiendo de la intensidad del dolor usaré o no el lenguaje. Supongamos que la quemadura es lo suficientemente suave como para permitirme reemplazar el grito con una expresión. Es claro que hay una conexión causal directa entre un "objeto" (el fuego) y mi lenguaje de sensación. Ahora bien, no hay situaciones tan simples en el caso de las emociones. Esto tiene una parte que ver con el tercer elemento mencionado o sea, el contexto. Una emoción sólo puede gestarse cuando se ha construido la situación adecuada para ella. No hay una relación causal directa entre lo que podemos llamar para los efectos del ejemplo 'el objeto de mi emoción' y la expresión de mi emoción, como sí la hay entre el objeto de mi sensación y mi sensación y la expresión verbal de mi sensación. Esto se aclara si se observa que en el caso de la sensación podemos decir que se puede establecer una conexión causal porque la pregunta, '¿en dónde exactamente sientes el dolor?' tiene sentido, en tanto que no es éste el caso de las emociones. Las emociones "no están localizadas (ni tampoco difundidas)" (1967: 488). Por otra parte, la emoción no está ni puede estar relacionada causalmente con un objeto fuera de un contexto, porque la emoción no es una cosa, ni un estado ni un proceso, es decir, 'emoción' no es un nombre propio ni ninguna de las palabras que expresan emociones son nombres. Tomemos el caso de

la alegría, por ejemplo. Acabo de solucionar un problema o de terminar de escribir un libro y festejo el evento yendo a cenar con alguien. Estoy alegre, contento y todo mundo podría darse cuenta de mi estado. Recordemos *en passant* que 'alegría' no significa 'conducta de alegría'. Alguien podría entonces caer en la tentación de decir; " alegría" con toda seguridad se refiere a 'un estado del sujeto, a lo que él siente internamente'. Pero Wittgenstein ya tiene la respuesta preparada: "'Alegría' no designa nada en absoluto. Ni una cosa interna ni una cosa externa" (*Ibid.*: sec. 487). A punto de desesperarnos preguntamos entonces: '¿Qué es la alegría?' Lo que Wittgenstein nos dice entonces es que reconocemos en otros la alegría porque disponemos de criterios (incluyendo la conducta facial). "La alegría se manifiesta en la expresión facial, en la conducta" (*Ibid.*: sec. 486). La alegría no es un estado ni un proceso y, sobre todo, no es, usando la palabra metafísicamente, "mental". El lenguaje de la alegría, como el de las otras sensaciones y emociones, está conectado con esa peculiar conducta que los seres humanos despliegan en una variedad indeterminada de situaciones y que están relacionadas entre sí por semejanzas de familia. Cuando digo 'estoy contento', estoy reemplazando con mis palabras lo que quizás habría expresado naturalmente con una mueca, un gesto, etc., en un contexto particular. Una vez más: el punto esencial es que tenemos criterios para predicar la alegría en el caso de otras gentes y el uso del verbo psicológico en el discurso directo acompañado de la(s) palabra(s) de emoción representa efectivamente un reemplazo. Lo que se reemplaza con palabras es la expresión natural de la alegría. Claramente, llegamos aquí al límite de la explicación porque si alguien pregunta: '¿por qué hacen los seres humanos esas muecas o gestos cuando están contentos?', no sabríamos qué responder aparte de decir: 'es así como reaccionan'. Es ese un hecho bruto de la naturaleza humana.

El mismo tipo de explicación se puede aplicar a, por ejemplo 'miedo' (y obviamente a 'tengo miedo'). Tener miedo no es un estado interno particular y menos todavía los acompañantes usualmente asociados con él, esto es, manos sudorosas, palpitaciones, nerviosismo, etc. Exactamente las mismas manifestaciones puede presentar, por ejemplo, el amor o inclusive el odio. No hay por lo tanto ninguna conexión esencial entre esos acompañantes de miedo y el concepto de miedo. Por otra parte, la idea de mi miedo como de algo que sólo yo conozco y comprendo es ininteligible. Como dice Wittgenstein, "El juego de lenguaje 'tengo miedo' ya contiene a su objeto" (*Ibid.*: sec. 489), es decir, para hablar con sentido de "tener miedo" se tiene que tomar en consideración el contexto, el cual es obje-

tivo o público, pues tiene que haber algo que temerse. Y lo mismo sucede con "amor", "pena", "expectativa", etc. La conducta, las actividades y el contexto son esenciales. Si alguien nos dice seriamente que tiene miedo pero sigue conduciéndose exactamente de la misma manera que como si no lo tuviera y su justificación fuera que está hablando de su estado interno, podemos afirmar que no lo comprendemos o, más bien, que él no ha comprendido lo que significa (*i.e.*, el uso de) 'miedo', que no ha aprehendido el concepto, que desconoce su gramática. El mismo tipo de "análisis" se puede llevar a cabo en el caso de cualquier otra emoción.

Deberíamos quizás intentar resumir lo que hasta aquí se ha dicho. Dar cuenta de la conciencia es dar cuenta de los estados de conciencia y dar cuenta de los estados de conciencia se logra aclarando la gramática del lenguaje de las emociones, sensaciones, sentimientos, etc., usadas en cada caso particular. Si se nos aclara la gramática del lenguaje de emociones y sensaciones podemos comprender por qué hablamos de estados de conciencia y por qué decimos de ellos lo que decimos. Entender el significado de las expresiones de "lo mental" es algo que se manifiesta en el uso que de ellas se hace, no en las definiciones que se puedan ofrecer. Y lo que Wittgenstein hace ver a través de su elucidación gramatical es que no hay nada oculto o detrás del cuerpo en actividades llevadas a cabo en contextos específicos. En ninguno de estos casos, por lo tanto, necesitamos asumir la existencia de un sujeto trascendente para dar cuenta de las actividades mentales expresadas por verbos psicológicos en primera persona y que expresan estados de conciencia.

Podemos ahora pasar a lo que constituye la segunda parte de nuestro estudio, a saber, la autoconciencia. Me parece que podemos establecer una conexión importante con la tradición y decir que nos vamos a ocupar brevemente del *cogito* o del "yo pienso". Hay un sinnúmero de verbos (dudar, referir, concebir, imaginar, etc.) que habría que considerar en detalle, pero eso naturalmente es imposible en un trabajo como este. Tomaremos por ello como caso paradigmático o como prototipo de todos estos verbos al verbo 'pensar'.

El primer paso en la investigación wittgensteiniano lo constituye, pues, la "demostración" (la descripción detallada e imposible de rechazar) de que 'yo' es en nuestro lenguaje eliminable. 'Yo' en su uso como objeto es, como vimos, equivalente a 'mi cuerpo'. Pero, ¿cómo podría eliminarse 'yo' en su uso como sujeto? En concordancia con Russell —quien en *An Outline of Philosophy* ofrece exactamente el mismo argumento— pero citando a Lichtenberg, Wittgenstein hace ver que lo único que se puede inferir

de 'yo imagino…', 'yo dudo que…', 'yo pienso que…', etc., es no la existencia de un yo, sino la realidad de la conciencia y no necesariamente de la conciencia unificada todavía. El argumento del *Tractatus* sigue siendo válido: así como del puro fenómeno de la vista, de la pura contemplación del campo visual, no se puede inferir la existencia de un ojo que contempla las cosas, del reconocimiento de la realidad de las experiencias particulares nada se puede inferir respecto a la existencia de una supuesta entidad que unifica a los datos de las conciencia, de un sujeto que "tiene" las experiencias. Es, como Russell indica, la aceptación de la creencia en la existencia de las sustancias lo que lleva a Descartes a postular la existencia de un "yo", pero —y en esto Russell y Wittgenstein coinciden plenamente— lo único que se sigue es 'hay pensamiento', 'se duda', 'hay dolor', etc., dado que la noción de sustancia es sencillamente superflua. Que Wittgenstein, al igual que Russell, rechaza la idea de sujeto pensante es algo que Moore, en su reporte de las clases de Wittgenstein en los años 1930-1933, explícitamente dice. De acuerdo con él, Wittgenstein citaba, aparentemente con aprobación la afirmación de Lichtenberg: "En lugar de 'yo pienso' se debería decir 'se piensa'" (1970: 309). Podemos por lo tanto afirmar que lo que realmente importa comprender es lo que está expresado por "proposiciones-yo" en su uso psicológico más complejo, usando a 'yo' como sujeto y sin presuponer ningún *ego*. Lo que tenemos que tomar en consideración son datos, actividades, etc., particulares. Inclusive esta formulación es equívoca, porque puede inducir a pensar que pretendemos hacer aquí psicología. Es claro, sin embargo, que lo que tenemos que elaborar es más bien una especie de *tableau vivant* de proposiciones que sea un mapa en el que se indiquen los movimientos que se pueden hacer con las expresiones, así como las relaciones que mantienen unas con otras.

Recordemos que estamos tratando de reconstruir lo que sería la posición wittgensteiniana frente al problema del yo, no frente al problema de las otras mentes. De ahí que lo que nos incumbe inspeccionar sea 'yo pienso' antes que 'él piensa', si bien consideraciones acerca de la tercera persona pueden ser útiles. Vimos ya que para Wittgenstein es 'yo pienso' lo que nos induce a creer en la existencia de un yo que piensa y es por ello que recomienda más bien la fórmula 'se piensa' o 'hay pensamiento'. Teniendo esto presente, podemos ahora preguntamos: ¿cuándo empleo 'yo pienso que…' y en general qué significa 'pensar'?, ¿dónde y cuándo usamos dicho verbo?, ¿para indicar qué?

Wittgenstein empieza por decirnos que son muchas las "actividades" en muy diversas situaciones a las que llamamos 'pensar', o por lo

menos en conexión con las cuales nos sentimos inclinados a usar dicho verbo. En sus palabras, "necesitamos recordar que el proceso del pensar puede ser *sumamente variado*" (1967: sec. 63). La idea más común acerca de lo que es pensar consiste en ver en él a un proceso un tanto misterioso, de alguna manera conectado con el cerebro, dando lugar a una especie de diálogo que uno mantiene consigo mismo. Esta caracterización es, sin embargo, contradictoria puesto que para empezar presupone la existencia y el manejo del lenguaje. Es por ello que desde la época del *Blue Book*, Wittgenstein propone caracterizar en general al pensar como "la actividad de operar con signos" (1975: 7). Algunos años después, sin embargo, Wittgenstein cayó en la cuenta de que esa primera caracterización suya no atrapaba por completo al concepto de pensar, por más que constituyera un elemento central de toda caracterización completa. Se trataría, a lo sumo, de una fórmula que recoge uno de los múltiples usos de 'pensar'. Al decir que hay muchos fenómenos que llamamos 'pensar' lo que Wittgenstein nos está diciendo es, en realidad, que 'pensar' es un término extremadamente general y que en cada una de las oraciones en las que aparece podría ser reemplazado por otros. Así, por ejemplo, decir 'pienso que 2 + 2 = 4' podría querer decir 'si tengo que optar entre esas y otras proposiciones opto por esa'; 'pienso en este momento en J.V.D.' puede significar 'me estoy acordando de J.V.D. en este momento'; 'pienso que es una persona decente' equivale a decir que añadiría el calificativo 'decente' a una descripción de la conducta de quien hablo, etc. Una vez que se entiende lo que significa 'pensar' en cada caso particular, entonces hasta podríamos identificar al pensar en algunos casos, pero ciertamente no en todos, con alguna actividad como hablar o escribir. Pero debe quedar claro que nunca podríamos identificarlo con una experiencia *sui generis*. Es la idea de que el pensamiento es una experiencia lo que ha confundido a los filósofos, entre otras cosas porque lo primero que infieren es que se trata de una actividad "mental" y del pantano del mentalismo no hay salida. Lo que Wittgenstein se propone es, por consiguiente, desmitificar el pensar y los pensamientos. Lo que sucede, nos explica, es que tomamos como modelo paradigmático de pensar la idea de que es "tener pensamientos", interpretando esto último como teniendo algo en la cabeza, como si pudiéramos hablar aquí de propiedad, esto es, como si estuviéramos usando 'yo' como objeto. "Una de las ideas más peligrosas para un filósofo es, por extraño que parezca, que pensamos con nuestras cabezas o en nuestras cabezas" (1967: sec. 606). Pero es importante notar que cuando se toma 'pensar' de acuerdo con ese modelo, decir 'yo pienso' debería ser enten-

dido como 'yo hablo conmigo mismo' y, en ese caso, el pensar pierde entonces su carácter misterioso y su primacía frente al hablar. Insistir en lo contrario sería como decir que los objetos materiales son muy extraños porque se los puedo esconder a otras gentes. En el caso de "pensar" que generalmente se toma como paradigmático, es claro que éste depende del hablar, es decir, del uso del lenguaje, y entonces la anterior caracterización wittgensteiniana ya mencionada se aplica totalmente.

No parece ser posible negar que usamos 'pensar' en una variedad de situaciones y, paradójicamente, es este hecho lo que nos induce a verlo como si fuera una actividad especial que acompaña sistemáticamente a las restantes. Es sobre la base de este error de interpretación que se genera el uso metafísico del verbo. Ahora bien, se trata claramente de un error, porque el escrutinio y la descripción detallada de los casos concretos de uso del verbo no revelan nada de lo que se supone que está involucrado cuando se le interpreta metafísicamente. Aquí es importante percatarse simplemente de que pensar no es una actividad en absoluto. Tomemos un ejemplo. Oímos hablar a una persona y nos preguntamos: "¿estará pensando lo que dice?", o afirmamos "si no fuera por el pensamiento no habría manera de diferenciar entre el habla con pensamiento del habla mecánica o parloteo". La salida fácil es la de postular una lengua mental interna, privada, en la que el sujeto piensa simultáneamente mientras habla. Pero no habría más que extraer las consecuencias de una tesis así para percatarse de que esta vía es, a toda luces, absurda. Es mucho más plausible ver en el habla de una persona normal y en condiciones normales "habla con pensamiento" cuando la persona comprende mis argumentos, reacciona de manera "natural", ofrece ingeniosas razones para apoyar sus afirmaciones, etc. En otras palabras, una persona "piensa" cuando habla si hace un uso apropiado de la técnica que se le enseñó. Pensar no es hablar, pero tampoco es hablar más otra actividad. Decimos de una persona que "piensa" si realiza la actividad de hablar en el contexto adecuado, de la manera adecuada, etc. Consideremos otro ejemplo sumamente ilustrativo que da Wittgenstein. Decimos de las personas en muchos casos que no realizan sus actividades automáticamente, esto es, que actúan pensando. Es claro que no decimos de todas las personas en actividad que actúan pensando (piénsese, por ejemplo, en trabajos enajenantes y embrutecedores). El punto es, empero, que en el caso de una persona que trabaja "pensando" no podemos separar su "estar pensando" de su actividad. Porque el pensar no es un acompañamiento del trabajo, no más que el habla con pensamiento" (1967: sec. 101).

Wittgenstein avanza entonces una caracterización general sencillamente genial. "El pensar", nos dice, "le da la posibilidad [a alguien que trabaja. ATB] de perfeccionar sus métodos. O, más bien: él "piensa", cuando de una manera bien definida, perfecciona el método que tiene" (*Ibid.*: sec. 104). Estas aclaraciones están directamente conectadas con nuestro tema, porque obviamente se aplican por igual a 'yo pienso'. 'Yo pienso' quiere decir 'hay pensamiento' y 'hay pensamiento' o 'se piensa' quiere decir diversas cosas, pues como dice Wittgenstein "no debería esperarse de esta palabra que tenga un empleo unificado; deberíamos esperar más bien lo contrario" (*Ibid.*: sec. 112). La razón para ello es que "pensar" es "un concepto ampliamente ramificado. Un concepto que comprende muchas manifestaciones de vida. Los *fenómenos* de pensar están ampliamente esparcidos" (*Ibid.*: sec. 110). Como vimos, puede usarse 'yo pienso' para indicar que uno habla consigo mismo, para querer decir que uno intercambia opiniones de acuerdo con los cánones establecidos de discusión, que uno actúa de tal manera que obtiene cada vez mejores resultados, etc. El estudio de la gramática de 'pensar' destruye su conexión con lo oculto, con lo misterioso, con lo esotérico, y nos "descubre" o revela en cambio su conexión con las actividades visibles.

Creo que debería terminar este trabajo con una presentación sucinta de los puntos más importantes que hemos tocado, lo cual, es de esperarse, nos permitirá derivar la conclusión que sugerimos al principio y que engloba la posición general de Wittgenstein. 'Yo' ha sido casi siempre interpretado o considerado como el nombre o el instrumento lingüístico que permite referirse a un objeto peculiar, especial, esto es, el sujeto pensante, simple, indestructible, que "tiene" experiencias, etc. Wittgenstein nos hace ver que no sólo no proporciona el lenguaje natural la menor base para dicha creencia sino que si se presta atención debida al uso de la palabra en nuestro lenguaje, tenemos más bien razones para afirmar que dicha línea de razonamiento es totalmente errada. Hay que distinguir y esclarecer, nos explica Wittgenstein, dos usos de 'yo', a saber, el uso de 'yo' como objeto y el uso de 'yo' como sujeto. En uno de ellos mi yo y mi cuerpo son lo mismo y el problema que el concepto "yo" presenta está resuelto. En el otro caso, el pronombre 'yo' es usado con verbos psicológicos, "de hecho, se puede decir que en estas investigaciones nos hemos ocupado de la gramática de aquellas palabras que describen lo que se llama "actividades mentales": ver, oír, sentir, etc." (1975: 70). La idea de Wittgenstein parece ser que al dar cuenta de los diversos usos psicológicos de oraciones que tienen a 'yo' como sujeto se muestra que no sólo

no hay necesidad de asumir ninguna entidad misteriosa sino que, si se le asume, entonces no se explica el funcionamiento de cierta sección de nuestro lenguaje. En uno de sus usos psicológicos, 'yo' (más el verbo relevante) remite a estados particulares y el uso de las "oraciones-yo" se aclara al ver qué papel desempeñan éstas en nuestras vidas. Por otra parte, a Wittgenstein lo impacta el hecho de que 'yo pienso' es engañoso: la gramática de 'dudo que...', 'me doy cuenta de que...', 'estoy seguro de que...', 'me parece que...', etc., o, de la manera más general posible, de 'pienso que', no ha sido comprendida y esto tiene la consecuencia de que no se comprende lo que sea "tener pensamientos". Asumido acríticamente, 'yo pienso' comporta justamente el error del cual queremos desprendemos. El "yo" en este segundo caso tiene más bien que ver con actividades y funcionamientos del cuerpo en contextos determinados. Podríamos quizás atrapar el resultado final de la siguiente manera: 'yo' no es referencial o si lo es, lo es únicamente en su uso como objeto. Si el adversario, es decir el metafísico tradicional, ha sido o no derrotado, es algo que el lector estará en posición de juzgar mejor que nadie.

Bibliografía

MOORE, G.E. (1970). "Wittgenstein´s lectores in 1930-33". En *Philosophical papers*. Londres: Allen & Unwin.

RUSSELL, Bertrand (1927). *An outline of philosophy*. Londres: Allen & Unwin.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1969). *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1975). *The blue and brown books*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1978). *Tractatus lógico-philosophicus*. Londres: Routledge Kegan Paul.

VI. El lenguaje de los sueños y la naturaleza de lo onírico

Pienso que lo que a continuación expongo es una presentación fidedigna de la concepción más difundida de los sueños: la palabra 'sueño' sirve para referirse a las **experiencias** que tenemos y de las que somos **conscientes** cuando estamos dormidos. Durante esos períodos, que normalmente tienen lugar durante la noche, tenemos imágenes de animales o de personas manteniendo conversaciones y haciendo toda clase de cosas, de lugares en donde ya hemos estado y de paisajes desconocidos; "percibimos", asimismo, sonidos, "tenemos" dolores y así sucesivamente. Presenciamos exactamente la **misma** clase de escenas o, si se prefiere, escenas de la misma calidad, fenomenológicamente hablando, que las que experimentamos cuando estamos despiertos. En nuestros sueños, nosotros (si aparecemos en ellos) o los objetos de nuestros sueños hablamos o hablan y, por lo tanto, puede decirse que durante los sueños se produce el fenómeno de expresión de pensamientos. Es sólo cuando nos despertamos que nos damos cuenta de que esas experiencias que "tuvimos" mientras estábamos dormidos eran un tanto raras o diferentes de las usuales. En general, nos explicamos su carácter extraño, básicamente, diciendo que lo que sucede es que no están asociadas directamente con nada en el mundo real, que nada en él las estuvo provocando y, por lo tanto, que no corresponden a nada en él. No obstante, inclusive si no hay hechos en el mundo físico que correspondan o den lugar a las impresiones que tenemos en nuestros sueños, podemos ciertamente decir cuando nos despertamos que recordamos algo de lo cual realmente tuvimos experiencia. El hecho de que haya algo que recordar es puesto de manifiesto por nuestro uso del tiempo pasado. Esto también apunta a una diferencia con, por ejemplo, la fantasía. Cuando contamos nuestros sueños, asumiendo desde luego que no estamos mintiendo, que cono-

cemos el significado de las palabras, etc., no suponemos que estamos simplemente inventando un cuento de hadas. Un sueño es un evento psíquico que tuvo lugar en nuestras cabezas mientras estábamos profundamente dormidos. Además, es algo que somos incapaces de producir o de evitar intencionalmente: en nuestros sueños nos convertimos en espectadores y somos más bien pasivos.

No es muy difícil percatarse de que este modo de dar cuenta de los sueños, por fiel que sea aparentemente al sentido común y a nuestros más queridos prejuicios, no está exento de problemas. Ya en el *Teetetes,* Platón, haciendo suya esta concepción, plantea la cuestión de la imposibilidad de distinguir (considerándolas aisladamente) entre una impresión sensorial y una onírica. Cuando sueño no pienso en mí mismo como soñando, si bien es posible que sueñe que estoy soñando. Pero no podría ser posible que yo dijera mientras sueño que **sé** que estoy soñando (o, simplemente, que supiera que estoy soñando). Podría tener miedo y, por ejemplo, mi miedo onírico sería tan real, por ejemplo, en el caso de una impresión de sueño de un tigre como en el caso del miedo real que podría sentir si se me pusiera enfrente de un tigre real. Es sólo después de que mi sueño terminó, una vez que me desperté, que comprendo que tuve una pesadilla, pero yo no estaba consciente de estar sufriendo tan sólo una pesadilla mientras la padecía y hay un buen argumento para probar eso: si yo hubiera sabido que lo que estaba teniendo era una pesadilla, ya no habría sido una pesadilla. Es como si yo supiera de antemano que alguien va a contarme una mentira: el efecto de la mentira quedaría *eo ipso* neutralizado. Lo mismo sucede con los sueños.

Pero si es verdad que no puedo distinguir entre la impresión de sueño de un tigre y la impresión sensorial de un tigre, entonces, ¿cómo podría yo saber o determinar si aquí y ahora estoy o no soñando? Quizá me despierte dentro de cinco minutos en mi cuarto de mi *college* en Oxford y diga: '¡qué sueño tan horrendo! Soñé que estaba leyendo un trabajo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas'. Y, desde luego, no puede argumentarse que si tengo dudas acerca del *status* de mi impresión, entonces no estoy soñando: no hay ninguna imposibilidad lógica en la idea de que uno se pregunte a sí mismo muchas cosas durante un sueño, es decir, yo puedo soñar que estoy dudando de si estoy soñando. Ha sido dicho por diversas personas que, habiéndose declarado incapaces de encontrar una respuesta satisfactoria a un problema dado, se van a dormir y al día siguiente se despiertan con la solución. La implicación aquí es que sus mentes estuvieron trabajando mientras ellos

estaban dormidos y, por lo tanto, que independientemente de que estuvieran conscientes o no durante el lapso que durara el sueño, no sólo tuvieron pensamientos, sino que además tuvieron pensamientos muy complejos. Pero si tenemos pensamientos complejos, ciertamente podemos también tener dudas. Y a la inversa: hay situaciones de la vida "real" en las que uno literalmente no sabe si lo que se percibe son objetos externos a uno, objetos "materiales", o si se está o se sigue soñando. Naturalmente, estas dificultades son aprovechadas por ese cazador de complicaciones que es el escéptico. Puede, pues, afirmarse que la importancia filosófica de los sueños consiste, en primer lugar, en que constituye una vía al escepticismo. Puesto que de hecho nadie quiere adoptar una posición escéptica, se sigue que se da cuenta de manera filosóficamente aceptable del soñar cuando se logra refutar esta forma clásica de duda. Pero hay también otros problemas involucrados, problemas que podríamos llamar 'internos' al punto de vista del sentido común respecto del soñar, los cuales ponen de relieve que nuestros concepto comunes o son incomprendidos o son incoherentes. Esto aclara por qué se necesita una elucidación filosófica de los sueños. Quizá debamos hacer explícitos algunos de esos problemas.

Sensaciones

Es claro que, de acuerdo con la explicación usual, en los sueños tenemos genuinas sensaciones. Nos parece natural afirmar que en los sueños vemos cosas, oímos voces, sentimos dolores, etc., y que estas sensaciones oníricas son, desde un punto de vista fenomenológico, idénticas a las sensaciones correspondientes de ver, oír y demás que tenemos cuando estamos despiertos. Pero obsérvese que en este segundo caso nuestras sensaciones son el resultado de la interacción entre los objetos materiales y nuestros sentidos. Es gracias a éstos que percibimos lo que percibimos como lo percibimos. En otras palabras, una sensación es algo que es producto de una relación causal. Además, dicha interacción deja a menudo trazas en nuestro cuerpo. Por ejemplo, si me muerde un perro tendré una sensación dolorosa, pero también tendré una herida; lo mismo pasaría si me quemo, me corto, me mutilo, etc. Pero nada de eso pasa cuando nada más sueño que me muerde un perro, que me quemo, etc. Cabe entonces preguntar: ¿es eso que tenemos al soñar cuando soñamos, por ejemplo, que nos muerde un perro una genuina sensación?, ¿podría decirse que

el dolor es el mismo en ambos casos? Por lo menos es discutible. Por otra parte, si bien puede argumentarse que es lógicamente posible que veamos sin ojos, sigue siendo verdadero que nuestra concepción actual de ver requiere o involucra de manera no-contingente por lo menos a los ojos y, quizá, nervios, cerebro, etc. (así como a la luz). En plena oscuridad no puedo ver nada, como tampoco puedo ver cuando tengo los ojos cerrados, ¿cómo entonces podría decirse que veo cuando en plena oscuridad tengo los ojos cerrados? Podría inclusive argumentarse que ver algo implica la existencia de lo que es visto (y hay por lo menos un uso de 'ver' que tiene tal implicación) y que podríamos tal vez explicar los casos de alucinaciones, ilusiones y demás como percepciones de causalidad extraña, pero siendo elementos de esas relaciones causales raras los objetos materiales usuales. Pero es claro que en un sueño no aparecen objetos materiales en lo absoluto, por lo que entonces no podríamos hablar en el mismo sentido de que se tiene percepciones durante el sueño. Es evidente que no puede mantenerse que nuestras sensaciones de sueños se obtuvieron por medio de los sentidos; es un hecho lógico (lingüístico, semántico) que estar dormido implica ser incapaz de usar los órganos sensoriales. Pero si esto es así y si, efectivamente, nuestra concepción de sensación o de impresión sensorial está ligada a o descansa de uno u otro modo en los sentidos y en la idea de objeto material, entonces parece seguirse que lo que tenemos en nuestros sueños no son, estrictamente hablando, sensaciones.

Imágenes

Podría sostenerse que si bien no son auténticas sensaciones lo que tenemos cuando soñamos, no podría negarse que sí tenemos esa clase de entidad que llamamos 'imagen'. Examinemos esta tesis. En circunstancias normales, las imágenes que se tienen poseen un origen causal determinado. La imagen que en este momento tengo de algo es o bien un producto de la imaginación o bien uno de la memoria. La fuente de la que proceden los componentes de la imagen, sin embargo, son los sentidos. En este orden sí me adhiero al empirismo: la materia prima de la experiencia está dada por los sentidos. Ahora bien, no creo que en los sueños ejerzamos la facultad de la imaginación, porque (tautológicamente) imaginar es una "actividad mental" de vigilia. Por otra parte, puesto que hemos aceptado que en los sueños no podemos tener impresiones

sensoriales, parecería como si las imágenes que se dice que tenemos cuando soñamos tuvieron que haber sido provocadas causalmente por la memoria. Es en verdad tentador decir que en los sueños recordamos eventos pasados, cosas que ya percibimos, aunque durante el acto mismo de soñar las impresiones almacenadas en la mente estén organizadas de modo distinto, caótico tal vez y, quizá, no explicable en términos de leyes. Pero si es verdad que soñar es una especie de recordar, esto es, que en sueños recordamos cosas, entonces se sigue que cuando decimos que recordamos un sueño lo que queremos decir es que recordamos que recordamos algo, y esto es sin duda falso o por lo menos incongruente con la concepción del sentido común. Por consiguiente, las supuestas imágenes que tenemos en los sueños no podrían haber sido causadas por la memoria. Además, podría señalarse que en los sueños vemos cosas que nunca antes habíamos visto y, por lo tanto, no puede decirse que las recordamos. Podría quizás afirmarse que las imágenes del sueño no están causadas por la memoria, pero entonces, ¿estamos autorizados a llamarlas 'imágenes' en absoluto? Un argumento de peso en contra de la sugerencia incorporada en la pregunta (*i.e.*, que no se puede hablar de eso como "imágenes") es que uno no puede definir a una cosa por sus relaciones externas y que las relaciones causales son relaciones externas a la cosa. No se puede definir a un objeto por sus leyes causales. Las relaciones causales no pueden ayudar a determinar el *status* o la "inteligibilidad" de una entidad. De ahí que la causalidad no constituya una base desde la cual se pueda afirmar que en lo sueños tenemos imágenes, independientemente del modo como hayan sido causadas. A este argumento se puede responder, por lo pronto, que es por lo menos debatible la suposición de que la causalidad no es una conexión necesaria, pero aquí no me adentraré por ese oscuro sendero. Esta línea de argumentación, sin embargo, sugiere otro problema que podemos formular del siguiente modo: dado que la causalidad no parece intervenir en la especificación de los contenidos del sueño, ¿no debemos entonces inferir que es absurdo pensar que durante el sueño (puesto que no somos capaces de dar cuenta ni del origen ni de las relaciones causales de sus contenidos) no tenemos nada y que es sólo al contar el sueño que nos imaginamos que tuvimos imágenes o que las tenemos en **ese** momento? Por ahora me limitaré tan sólo a sembrar la duda en torno a la creencia de que podemos justificar la afirmación de que durante el sueño tenemos eso que llamamos 'imágenes'. Para reforzar esta duda, me valdré de un argumento de Malcolm que, aunque no conclusivo, sí

me parece que merece ser considerado con cuidado. De acuerdo con él, "si es teóricamente imposible verificar que alguien tiene imágenes durante su sueño *(sleep)*, pero es teóricamente posible verificar que soñó, entonces un sueño no puede ser idéntico a ni estar compuesto de imágenes, de las cuales se tuvo experiencia durante el sueño" (1967: 51). No está, pues, en lo más mínimo claro que, en efecto, los sueños se compongan de imágenes.

Pensamientos

Una reacción natural consistiría en decir que en los sueños no tenemos una colección caótica o arbitraria de imágenes. En los sueños, podría sostenerse, expresamos pensamientos. Por ejemplo, presenciamos escenas en las que ciertos caracteres que podemos identificar con personas o inclusive animales de la vida real hablan, discuten, etc. Aquí el problema es que si queremos tomar literalmente este diagnóstico sencillamente caemos en contradicciones patentes. No parece ser posible percibir algo y al mismo tiempo no estar consciente de que se le percibe: la autoconciencia no es algo de lo que pueda decirse que en ocasiones se le tiene y en ocasiones no. **Mi** conciencia debe acompañar a todas **mis** representaciones. En cualquier otro caso, la nociones de conciencia y de autoconciencia se vuelven ininteligibles o inútiles. Si hubiera percepciones no acompañadas de conciencia de ellas, podría darse el caso de que tuviéramos que preguntar: '¿será mía esa percepción?', lo cual es claramente absurdo. Ahora bien, si estoy consciente de algo, es precisamente porque no estoy dormido (porque de lo contrario lo que tendría sería no un sueño, sino un ensueño) y, por lo tanto, puedo soñar si y sólo si no estoy consciente, es decir, cuando no me doy cuenta de nada. Pero si no estoy consciente de nada en general, no puedo, en particular, tener pensamientos, que es lo que se me estaría atribuyendo en esta caracterización de los sueños. Así, pues, o bien puedo pensar cuando no estoy consciente, lo cual parece imposible de aceptar, o bien mis sueños no tienen nada que ver con la percepción y los pensamientos que supuestamente tuve mientras dormía. Esto nos lleva al núcleo del ataque de Malcolm en contra de la explicación tradicional y el cual pasaremos ahora a considerar.

Malcolm y el soñar

En su obra ya clásica, *Dreaming*, Norman Malcolm se enfrenta a su tema considerando en primer lugar el concepto común de soñar (defendido por la casi totalidad de los filósofos) como proporcionando un fuerte apoyo al escepticismo que, evidentemente, él intenta refutar. Para lograr esto, Malcolm introduce la noción de criterio, caracterizada de un modo peculiar (excesivamente fuerte, como veremos), en conexión con dos estados: medio dormido y profundamente dormido. De acuerdo con él, los criterios son tales que "si son plenamente satisfechos, la existencia de esas ocurrencias y estados queda incuestionablemente establecida" (1977: 12). Ahora bien, nuestros criterios para la expresión 'está profundamente dormido' son tales que cuando nos permiten que usemos esa expresión es porque la persona de quien hablamos no ve, no se da cuenta de lo que sucede a su alrededor, no reacciona, etc. En otras palabras, podemos legítimamente (y con verdad) aplicar la expresión sólo cuando la persona no está consciente, puesto que no ver, no reaccionar, etc., es no estar consciente. De ahí que el concepto de estar profundamente dormido excluya lógicamente al de estar consciente, independientemente de la clase de proceso cognitivo de que se trate (dudar, creer, etc.). Él lo expone de este modo: "Para anunciar el principio en su forma más general. Si una persona está en cualquier estado de conciencia, se sigue lógicamente que no está profundamente dormida" (*Ibid.*: 110). Una consecuencia de esto es, obviamente, que "es tan significativo atribuir sensaciones, impresiones, pensamientos o sentimientos al sueño profundo como atribuirle peso a una imagen mental" (*Ibid.*: 114). Lo que de todo esto podemos colegir es que, una vez que los criterios son vistos como Malcolm los ve, esto es, como estableciendo relaciones cuasilógicas de implicación, resulta inevitable la adopción de un verificacionismo "fuerte". Gracias a la aplicación de criterios podemos dotar de sentido a un juicio y, por lo tanto, determinar su valor de verdad. De ahí que el que haya afirmaciones cuyos valores de verdad sean imposibles de determinar es algo que se debe a que de hecho carecen de sentido y ello a su vez se explica por la ausencia de criterios para su aplicación o empleo. Pero podemos ir más adelante, porque podemos establecer otra conexión importante entre esas nociones ("criterio" y "verificación") y la noción de saber (o conocer), que es la siguiente: si yo no puedo determinar, por falta de criterios, el valor de verdad de una afirmación, no puede decirse de mí que sepa algo. Por consiguiente, no tendrá sentido decir que se puede

saber o ignorar si uno está despierto o dormido (durante el sueño yo no puedo **saber** que estoy dormido y durante la vigilia **todo** me sirve de criterio para confirmar que estoy despierto). Es evidente, pues, que si lo que Malcolm dice es correcto, el escepticismo se derrumba, porque lo que éste afirma es que no podemos distinguir entre la vigilia y el sueño y, por lo tanto, no podemos probar que no estamos soñando ahora, en tanto que Malcolm hace ver que el concepto de saber no tiene en este caso aplicación. De acuerdo con Malcolm, el que yo no pueda autorrepresentarme mis pensamientos durante el sueño se debe sencillamente a que durante él no hay pensamientos. Por otra parte, Malcolm también mantiene que nuestro criterio para saber si una persona ha soñado o no es simplemente que nos cuenta una historia de la que sabemos que no habría podido producirse en el mundo real. Los sueños, piensa Malcolm, no tienen nada que ver con los procesos internos, no tienen duración genuina (*e.g.*, ésta no se puede medir), no son de naturaleza psíquica, etc. Esto equivale a un rechazo radical de lo que él llama la 'concepción aceptada', es decir, la del sentido común, la cual, deberá reconocerse, no es *prima facie* incoherente con la explicación científica de los sueños y del soñar. Pero entonces es Malcolm quien parece estar en conflicto con la psicología y, más especialmente, con la fisiología. Él, sin embargo, rechaza esta acusación y lo hace con un argumento que no es desdeñable: esas disciplinas, él piensa, crean nuevos conceptos de soñar. Lo importante e interesante está en determinar la relación de esos nuevos conceptos con el que emerge de nuestro uso de la palabra 'soñar' (y sus derivados) en el lenguaje natural.

Malcolm extrae consistentemente las condiciones de su punto de vista, independientemente de lo inarmónicas que resulten con nuestras intuiciones más básicas. Puesto que ninguna verificación de relatos de sueño por parte del sujeto que está soñando es posible, se sigue que cuando se nos cuenta un sueño no se nos está ofreciendo un reporte, estrictamente hablando, es decir, una descripción de algo que realmente tuvo lugar, de un evento espacio-temporal. Los reportes de sueños no tienen nada qué ver con procesos o estados internos. No "describen" nada. Probar que uno tuvo un sueño es simplemente contarlo, hacer la narración de un sueño. Ahora bien, si esto es verdad, entonces no puede decirse de nosotros que cuando contamos nuestro sueño recordamos algo que haya pasado. Esto a su vez implica que los sueños no son experiencias y, como corolario, que ningún argumento escéptico podría formularse tomándolos a ellos como base.

Así como Malcolm ataca la concepción aceptada de los sueños, a su concepción se le ha considerado tácitamente como la posición wittgensteiniana oficial acerca de los sueños y el soñar. Deseo, en primer lugar y ante todo, cuestionar esta identificación. En lo que sigue criticaré la posición de Malcolm; segundo, intentaré reconstruir lo que en mi opinión sí es la posición wittgensteiniana y tercero, procuraré elaborar algunos puntos de vista positivos acerca de los sueños, tomando como base lo que haya dicho anteriormente.

Me parece incuestionable que la concepción de Malcolm comporta dificultades de diversa índole y tal vez la principal fuente de incomprensión en su explicación lo constituya su desafortunada concepción de lo que es un criterio. A menos de que intentemos definir un término, por ejemplo, 'soltero', las palabras y las expresiones del lenguaje ordinario no tiene nunca un único criterio. Un criterio no es ni indica una relación lógica, sino simplemente un conjunto abierto de condiciones que cuando son satisfechas garantizan no la verdad sino la significatividad (y apoyan la veracidad) de lo que decimos. Es verdad que, como dice Malcolm, un criterio (o parte de nuestro criterio) del que disponemos para decir que alguien ha soñado es simplemente el hecho de que la persona en cuestión nos cuenta un sueño, pero es claro que no puede ser este el único criterio. Esto es algo que Malcolm mismo reconoce cuando afirma que tenemos por los menos dos conceptos de soñar: uno que se funda en el testimonio (contar un sueño) y otro que opera sobre la base de la observación de la conducta. Por ejemplo, podemos atribuirles sueños a animales o a niños muy chicos que no saben o no pueden hablar; podríamos decirle a alguien: 'debiste haber tenido un sueño realmente chistoso: no hacías más que reírte'; y esto puede suceder inclusive en el caso de que la otra persona niegue que haya tenido un sueño o que sea incapaz de recordarlo, reproducirlo o describirlo. Esto muestra que nuestro criterio para describir sueños no queda agotado por un único criterio y es difícil inclusive establecer una jerarquía entre ellos. Por otra parte, está muy bien reconocer que tenemos por lo menos dos criterios para 'soñar', pero lo que quisiéramos y tenemos derecho a solicitar es una aclaración acerca de la conexión entre lo que serían dos conceptos de sueño. Pero Malcolm guarda el más reservado de los silencios al respecto.

Si los criterios no son como Malcolm los concibe, entonces podemos decir que lo que tenemos es una lista más o menos determinada de condiciones que constituyen nuestro criterio normal para los sueños y lo que esto significa es que una vez que estas condiciones, o por lo me-

nos algunas de ellas, han quedado satisfechas, entonces el juego de lenguaje de los sueños adquiere sentido para nosotros. Y de todos modos, una cosa es clara: la significatividad de un juego de lenguaje, consista en lo que consista, no puede depender o ser una función de la sinceridad, la inteligencia, la seriedad, etc., del hablante. La significatividad del juego de lenguaje no depende de factores subjetivos, sino objetivos (sociales). Es este un riesgo al que está expuesta la posición de Malcolm, puesto que él afirma entre otras cosas, que él sólo hizo "el recordatorio de que en nuestro discurso cotidiano acerca de los sueños lo que consideramos que determine, más allá de toda discusión, el que un hombre haya soñado es que en sinceridad él nos cuente un sueño o diga que lo tuvo" (1967: 59).Yo creo que, sobre la base de razones puramente wittgensteinianas, la forma en que Malcolm da cuenta de los sueños no puede ser correcta o por lo menos no es exhaustiva.

Hay también algo insatisfactorio en el argumento de Malcolm cuando éste afirma que "si una persona está en cualquier estado de conciencia, se sigue lógicamente que no está profundamente dormida" (1977: 110). Esto me parece ser un buen ejemplo de mera estipulación (y, tal vez, de definición persuasiva), que es lo que sugiere Ayer:

> si uno escoge definir el estado de estar plenamente dormido de tal manera que sea incompatible con cualquier manifestación de la conciencia, se puede concluir sin riesgo alguno que alguien que está profundamente dormido no dará ninguna señal externa de estar consciente de nada. Pero nada se gana con esto, salvo la facultad de establecer un punto verbal (1977: 134).

Me parece también que podemos añadir a esta crítica la objeción de que Malcolm llega con demasiada precipitación a su conclusión: no está en lo más mínimo claro por qué en general la emisión de juicios requiere de la conciencia de emisión de juicios. Supongamos que durante un sueño alguien exclama: 'el tesoro está enterrado a cuatro metros al norte del árbol' y que, efectivamente, allí está el tesoro por todos buscado. ¿Dijo la persona en cuestión algo verdadero o no? Evidentemente que lo dijo, aunque no estaba consciente de ello pues, para seguir con el ejemplo, es de suponer que si hubiera estado consciente no se habría traicionado a sí misma. Malcolm, por lo tanto, no demuestra que no se pueden hacer aseveraciones durante el sueño. Lo que tal vez sí demuestra es que durante el sueño no se pueden producir lo que tal vez podríamos llamar 'metajuicios', esto es, juicios de la forma 'sé que…', 'me doy cuenta de

que…', 'creo que…', etc. En otras palabras, él muestra que el estar soñando es incompatible con toda forma de autoconciencia, pero no que sea incompatible con toda forma de conciencia. Tal vez podamos reforzar o matizar esto diciendo que lo único que él puede inferir de la noción de estar profundamente dormido es que uno no tiene en lo absoluto conciencia de estímulos externos, es decir, de lo que normalmente es percibido por los sentidos. En esto, aparte del apoyo del sentido común, tenemos el de Aristóteles (1951). Me parece, pues, que Malcolm no logra desbancar la "concepción aceptada" porque, siendo central a dicha concepción de los sueños y de soñar la idea de que podemos tener experiencias de una clase especial (*e.g.*, estando profundamente dormido), él no logra mostrar conclusivamente que no puede haber tal cosa.

Malcolm puede, desde luego, responder que si algo ha de pasar por una experiencia debería ser posible por lo menos en principio aseverar la proposición que la describe (es decir, en tiempo presente). Esto, puede argumentarse, es lo que hace ver por qué la muerte no es una experiencia: nunca puedo decir 'estoy muerto' ('muero' o 'estoy muerto' significan cosas diferentes, como todos los hablantes sabemos). Y por paridad de razonamiento puede concluirse que soñar no es una actividad mental, un estado de conciencia, puesto que nunca puedo decir significativamente (literalmente) 'estoy soñando en este momento'. Pero este argumento está sujeto a muchas limitaciones y contraejemplos. Sería muy extraño afirmar de una persona completamente borracha, que no sabe lo que está haciendo y que no puede articular dos palabras, que no tiene experiencias mientras está en ese estado, sólo porque es incapaz de yuxtaponer palabras o de recordar lo que sucedió. Si concentro mi atención en un tema particular mientras estoy sentado, teniendo enfrente de mí, por ejemplo, una postal, pienso que podemos decir de mí, aún si estoy realmente absorto en mi pensamiento pero sin tener mis ojos cerrados, que tengo ciertas experiencias visuales de las cuales no estoy consciente y que en esas circunstancias sería enteramente incapaz de describir mi estado de percepción (sus objetos, etc.); tampoco podré recordarlo posteriormente, puesto que sólo puedo recordar cosas de las que estoy o estuve consciente; puedo pensar, mas no expresar, la proposición 'estoy perfectamente inmóvil', etc. Así, pues, el punto de vista de Malcolm no parece ser aplicable indiscriminadamente; pero entonces podemos afirmar que Malcolm no ha probado que sea lógicamente imposible tener sensaciones o imágenes o pensamientos (o todo junto) mientras se está profundamente dormido.

Lo que torna poco convincente la "explicación" de Malcolm es que al hacer del soñar y de los sueños algo tan completamente fantástico, que es en verdad lo que sucede en su explicación, se introducen restricciones y mutilaciones en nuestro modo usual de expresarnos, esto es, en el juego de lenguaje, lo cual indica que algo está mal. Por ejemplo, de acuerdo con él no puede decirse que uno puede engañarse en los sueños, no sólo en el sentido de que no podemos pensar en ellos como siendo experiencias reales, sino también en el sentido de que uno no puede recordarlos mal (o representarlos mal), puesto que no hay nada qué recordar. Pero esto es dogmático y totalmente inaceptable. ¿Por qué no podría un hablante que ya aprendió cómo usar las palabras 'recordar', 'experiencias', etc., afirmar ahora, es decir, estando perfectamente consciente, que su primera descripción de su último sueño fue incorrecta, porque ahora recuerda algo que ayer omitió? El argumento en contra de este punto de vista no puede ser que soy el único juez o réferi posible y que, por lo tanto, 'correcto' e 'incorrecto' ya perdieron su significado usual, porque este argumento vale por igual en el caso de que el concepto "soñar-testimonio" se aplicara como Malcolm dice que se aplica: en ese caso, sólo quien cuenta el sueño puede determinar su contenido. El hablante, de acuerdo con él, es el único juez, el juez supremo en esta área del discurso. Pero si esto fuera así, entonces a Malcolm también se le aplicaría la misma objeción. A mí me parece que esta línea de argumentación, que pretende desarrollar o aplicar el "argumento del lenguaje privado", tiene sentido fundamental o únicamente cuando nos encontramos en el proceso de aprendizaje del lenguaje, cuando se nos introduce en él. Pero no es ese el caso aquí. Tiene, pues, que elaborarse un nuevo argumento para que lo que Malcolm dice resulte más convincente.

Poco plausible es en especial lo que Malcolm tiene que decirnos frente a las pesadillas. De seguro que una pesadilla es algo por lo que se pasa y es claro que en muchas ocasiones eso por lo que se pasa es tan desagradable que uno se despierta. Pero si esto es así, entonces no se entiende por qué Malcolm afirma que "Tampoco sería un buen ejemplo de una persona que está dormida un hombre que se agita, llora y gime por las angustias de una pesadilla". (1967: 28). Malcolm va declaradamente en contra del uso normal de las expresiones cuando afirma que el estado de una persona que sufre una pesadilla es tan "diferente de los paradigmas del sueño normal que es por lo menos problemático el si debería decirse que estaba "dormido" cuando estaban teniendo lugar esos esfuerzos" (*Ibid.*: 62-63). Pero esto es hacer un uso excesivamente rígido de un "cri-

terio". Los criterios no son definiciones de nada y es claro que cualquier hablante aceptaría que sólo quien duerme puede tener una pesadilla. De acuerdo con Malcolm, deberíamos decir que el hecho de que alguien sufra una pesadilla basta para eliminar la idea de que estaba profunda o completamente dormido. Puede ser que él sea consistente en la extracción de conclusiones, pero es innegable que algunas de ellas son falsas.

Otro punto oscuro en la concepción de Malcolm tiene que ver con el carácter inferencial de los reportes de sueños. Dado que él explícitamente niega que los sueños sean experiencias, se sigue que los reportes de sueños no pueden ser descripciones de vivencias. Deberían tener entonces carácter inferencial, por lo menos en el sentido de que se podría defender que enunciados de la forma 'soñé tal y tal' son 'conclusiones a partir de ciertos hechos o ciertos supuestos hechos' (*Ibid.*: 65). Esto sencillamente me parece contrario a la evidencia. Me parece totalmente descabellado el pensamiento de que justificamos nuestros relatos de sueños argumentando que de lo que hablamos es de un sueño por deducir que lo que se relata no podría haber sucedido. El testimonio del sueño, en condiciones normales, es espontáneo. Aunque —y en esto estoy de acuerdo con Malcolm— el juego de lenguaje de los sueños es diferente del de las sensaciones, en este respecto parecen muy similares: salvo en circunstancias o casos muy especiales, nadie se pregunta '¿habrá sido un sueño?'. No se ve entonces en qué consiste el carácter inferencial del discurso onírico. Yo diría que nunca o casi nunca podríamos decir algo de modo que concluyéramos con 'y por lo tanto, se trató de un sueño'. Pero es precisamente sólo si así fuera que podríamos justificar la tesis de Malcolm de que los enunciados de la forma 'soñé tal y tal' son de carácter inferencial.

Por último, quisiera apuntar a lo que probablemente sea una incoherencia por parte de Malcolm. Él afirma que cuando, por ejemplo, una persona se va a dormir sin haber encontrando una solución de un problema (*e.g.*, matemático) y se despierta con la solución "Sería suficiente decir que se fue a dormir sin decidirse y se despertó decidido" (*Ibid.*: 39). O sea, puesto que no se tiene experiencias mientras se está profundamente dormido, entonces no tiene sentido pedir una explicación causal del asunto. Pero ¿realmente no tiene sentido investigar por qué una persona se despertó con una solución?, ¿no está aquí Malcolm fijando un límite arbitrario a las explicaciones causales?, ¿no es más raro que pedir una explicación causal, implique lo que ésta implique, el decir que hay un fenómeno no causado?, ¿no es más sensato postular, aunque inicialmente sea

bajo la forma de una explicación tipo "caja negra", un factor causal? ¿Y no sería ese factor causal uno fisiológico o uno que tuviera que ver con procesos de pensamientos? La incoherencia a la que apunto aquí es, como puede apreciarse, entre la tesis de Malcolm y el cuadro general de las explicaciones causales que en una gran medida conforma nuestro concepto de racionalidad y de inteligibilidad.

Hemos visto que la concepción de Malcolm está lejos de ser convincente y de dar cuenta de todos los fenómenos oníricos. Contiene, indudablemente, ciertas intuiciones importantes, pero contiene también resultados sumamente contra-intuitivos. Debemos ahora preguntarnos: ¿es Malcolm un buen o un fiel representante de los puntos de vista de Wittgenstein? Intentaré hacer ver en lo que sigue que en este caso particular podemos tener dudas al respecto.

Wittgenstein y los sueños

Que la posición de Wittgenstein respecto a los sueños no es una posición acabada sino tan sólo esbozada y que lo que Wittgenstein dice acerca de ellos es un tanto enigmático y hasta oscuro es algo que, con toda seguridad, saltará a la vista de cualquier lector cuidadoso de sus escritos. Lo que en éstos encontramos son observaciones sueltas, no más de cuatro o cinco por libro, con la excepción de *Remarks on the philosophy of psychology*. Y como una primera observación, vale la pena notar que las nociones a las que Wittgenstein más recurre en su tratamiento de los sueños son de carácter epistémico, como por ejemplo las de conocimiento, verdad, memoria, etc., y, curiosamente, la noción de criterio, central en los escritos de Malcolm, no es ni siquiera mencionada por Wittgenstein en este contexto. Esto no es ni mucho menos una prueba mas sí una indicación de que quizá la posición de Malcolm tiene poco que ver con la de Wittgenstein, a quien no obstante supuestamente sigue.

En su tratamiento de los sueños, Wittgenstein, sensatamente parte de lo que es real e incuestionable: el juego del lenguaje de los sueños. Él trata de hacernos comprender, entre otras cosas, que este juego de lenguaje no es asimilable o reducible a otros, por ejemplo, el de la vida de vigilia, entre otras cosas y por la sencilla razón de que si lo fuera perdería *eo ipso* su carácter de sistema de expresión que cumple con la función que de hecho cumple. No obstante, la argumentación mediante la cual se pretende o se aspira a eludir o evitar o mostrar la imposibilidad

de absorción de un juego de lenguaje por otro no debería limitarse a una mera argumentación *a priori*. Ésta puede ser importante pero, en todo caso, tiene que venir acompañada por una descripción de sus respectivas funciones y de las diferentes circunstancias en que son usados. Es una descripción así lo que haría ver que sus respectivos modos de significación son realmente diferentes y, por lo tanto, que cualquier intento por asimilar uno al otro no sería más que el resultado de una profunda incomprensión de su "lógica" (*i.e.*, de su gramática profunda). A final de cuentas, argüir que todo puede ser un sueño debería resultarnos tan absurdo como la afirmación de que todo es vigilia y que no hay sueños en absoluto. Pero, como ya dije, la "demostración" concreta de la irreducibilidad de los juegos de lenguaje entre sí no puede efectuarse *a priori* o únicamente *a priori*, sino que requiere del examen de situaciones concretas. Intentemos aplicar este *dictum*.

Consideremos primero la memoria. Una característica definitoria de un reporte de memoria es que al hacerlo es imprescindible el uso del tiempo pasado. Eso podría hacernos pensar que cualquier discurso en pasado es *eo ipso* un reporte de la memoria, un recuerdo. Ahora bien, debería admitirse que para cualquier reporte de memoria genuino se debe tener, por lo menos en principio, la posibilidad de checar el reporte (por parte del sujeto mismo o por parte de otros), es decir, tiene que haber manera de determinar objetivamente su valor de verdad. Ahora bien, ya aquí el caso de los reportes de sueños nos plantea un problema, porque por una parte son expresados en pasado pero, por la otra, son radicalmente inverificables. Es claro, por lo tanto, que estrictamente hablando, reportes de memoria y reportes de sueño no son idénticos. Podría tal vez decirse que lo que sucede es que el concepto de memoria es más amplio que el de sueño y que lo contiene, pero no a la inversa. Así, un reporte de sueño sería un reporte especial de la memoria. Pero es evidente que si este fuera el argumento para concluir que el sujeto que nos cuenta un sueño está recordando algo que experimentó, estaríamos simplemente cayendo en una petición de principio: por definición (estipulación) contar un sueño sería recordar. Frente a esto habría que señalar, simplemente, que si es en efecto característico de un tipo de discurso el tiempo pasado sin que ello entrañe posibilidad alguna de chequeo externo, entonces esa clase de discurso no necesariamente se compone o no es, estrictamente hablando, de reportes mnémicos, puesto que sería esencial a los reportes de memoria el que puedan ser corroborados de algún modo. Más aún: puede argumentarse, como lo hace Wittgenstein, que la memoria de un

sujeto es, en el caso de las narraciones de sueño, ajena por completo al asunto. En efecto, supóngase que varias personas nos cuentan sus sueños. ¿Tendremos entonces que

> hacer una suposición acerca de si los engañaron sus memorias o no; de si ellos realmente tuvieron esas imágenes mientras dormían o si meramente así les parece al despertarse? ¿Y qué significado tiene esta pregunta? ¿Y qué interés? ¿Nos preguntamos acaso alguna vez esto cuando alguien nos está contando un sueño? Y si no ¿es porque estamos totalmente seguros de que su memoria no lo está engañando? (y supónganse que se tratara de un hombre con una memoria particularmente mala)" (Wittgenstein, 1974: 184).

Una especie de reducción al absurdo de la idea de que la memoria es relevante para la narración de sueños es justamente que quien tuviera muy mala memoria, ¡no podría tener sueños!

En segundo lugar, la razón de que el uso del tiempo pasado en la narración de un sueño esté justificado sin que para ello se le tenga que reconocer como un caso especial de un discurso de la memoria se funda en el hecho de que de otro modo no se podría distinguir entre haber tenido un sueño y tener un ensueño. Si para evitar la supuesta implicación que acarrea el uso del tiempo pasado (*i.e.*, que se trata de un recuerdo) nos impusiéramos la obligación de hablar de nuestros sueños en presente, entonces no podríamos distinguir entre la narración de un sueño y una excursión por el mundo de la fantasía.

Que el modo de significación en el juego del lenguaje de los sueños es distinto del de los juegos de lenguaje usuales es algo que revela con fuerza el hecho de que las conexiones que nos permitimos en el primero son impensables en los segundos. Wittgenstein ofrece el siguiente ejemplo: "Si alguien dice que tuvo la imagen de una brillante bola de oro, lo comprenderemos, pero no si nos dice que la bola es hueca. Pero en un sueño un hombre podría ver la bola y *saber* que estaba hueca" (1980, vol. I, sec. 249). En otras palabras, nuestro concepto usual de conocimiento, el cual requiere de un número indeterminado de conexiones fijas, no se ajusta a sus propias reglas de aplicación en este otro contexto. El que sea posible o no una codificación de lo que tal vez podríamos llamar "conceptos oníricos", de tal modo que pudieran hacerse sistemáticamente traducciones de un lenguaje a otro, es en verdad un asunto importante, pero para que esta posibilidad pudiera ser explotada se requiere primero

reconocer que nos la habemos con simbologías distintas. De ahí que sea simplemente absurdo atribuirle la misma significación a las imágenes y las palabras de los sueños que a las de la vida de vigilia.

Por lo que Wittgenstein parece abogar es más bien por la idea de que el juego de lenguaje de los sueños es, por así decirlo, una unidad autónoma, en donde aunque puedan de algún modo aparecer los mismos signos que en otros juegos de lenguaje aquellos son usados de un modo sustancialmente diferente. Ciertas nociones básicas, podría tal vez decirse, quedan nulificadas. Otro ejemplo de ello, aparte del de "conocimiento", nos lo proporciona la noción de verdad. "'Verdadero' y 'falso' en un sueño. Sueño que está lloviendo y que digo "Está lloviendo"; por otra parte: sueño que digo 'estoy soñando'" (1967: sec. 398). O sea, no puede haber ningún problema epistémico con una "afirmación" de que estoy soñando, puesto que nada más estaría soñando que hago la afirmación. Igualmente, si sueño que llueve y digo que está lloviendo, esto no tiene nada que ver con la verdad y la falsedad usuales, puesto que nada más estoy soñando que estoy afirmando que algo sucede. Dado que una de las implicaciones de un relato de sueño es que lo que se soñó no sucedió, las nociones usuales de verdad y falsedad se desvanecen.

Yo creo que con lo que hasta aquí se ha dicho proporciona suficientes elementos para descartar el escepticismo fundado en los sueños. Éste, a final de cuentas, no descansa más que en la supuesta identidad cualitativa de las "experiencias" oníricas y las reales. Pero aquí hemos visto que hay razones para pensar que el simbolismo en ambos casos es por completo distinto. Sus respectivas gramáticas son distintas. Si esto fuera correcto, quedaría claro que el escepticismo filosófico basado en los sueños se funda en una confusión de signo con símbolo.

Aunque Wittgenstein sí parece pensar que el escepticismo onírico es declaradamente absurdo, su posición frente a la cuestión de si los sueños son experiencias es menos categórica. Me parece que hay en sus escritos pensamientos que apuntan en direcciones distintas, aunque creo que lo que realmente sería su punto de vista evita las dicotomías y alternativas fáciles y apunta hacia una solución en la que se hace justicia a diversas intuiciones lingüísticas.

En favor de la interpretación de Malcolm podemos citar el siguiente párrafo de las investigaciones filosóficas*:*

> Gentes que al despertar nos cuentan ciertos incidentes (que estuvieron en tales y cuales lugares, etc.). Les enseñamos entonces la expresión 'Soñé', la

> cual precede a la narración. Después, en ocasiones les pregunto '¿Soñaste algo anoche?' y se me responde sí o no, a veces con un relato de un sueño, a veces no. Este es el juego de lenguaje" (1974: 184).

En este párrafo, Wittgenstein indica que, para los efectos de la comunicación, lo único que es relevante es el contenido de la narración, las situaciones en la que es efectuada, las reacciones de las personas, etc. Se podría entonces decir que con el juego de lenguaje del soñar se produce un cambio de lógica, el cual acarrea un cambio en las expectativas, supuestos, etc., de los hablantes. Si alguien con toda seriedad me dice que vio un caballo alado, lo más probable es que lo tome por un loco. Pero si me dice que soñó con un caballo alado, entonces su relato me parecerá perfectamente comprensible y no tendré nada que objetar. Es claro, por otra parte, que no es posible meterse literalmente en la cabeza de alguien que nos cuenta un sueño, ya sea durante la narración ya sea durante lo que supuestamente es el periodo del sueño, para determinar, puesto que se supone que todo tiene lugar allí, si es o no cierto lo que nos está diciendo. En otras palabras, el juego de lenguaje no depende más para su funcionamiento del conocimiento directo de las supuestas experiencias del sujeto que el juego de lenguaje de las sensaciones de la experiencia interna y de su acceso a ellas por todos. Wittgenstein refuerza esta idea como sigue:

> También hay que decir esto: el niño no tiene en absoluto que aprender el uso de la palabra 'soñar' primero reportando al despertarse un suceso y luego nosotros enseñándole las palabras 'soñé'. Porque también es posible que el niño oiga que los adultos dicen que él ha soñado y ahora él dice lo mismo de sí mismo y cuenta un sueño. *No* estoy diciendo: el niño *adivina* lo que el adulto quiere decir. Basta con que un día él use la palabra y la use en las circunstancias en las que nosotros la usamos" (1980, vol. I, sec. 375).

Dicho de otro modo, para que se genere y aplique el juego de lenguaje de los sueños no se requiere que se produzca el fenómeno de reemplazo que se produce en el caso del juego del lenguaje de las sensaciones, fenómeno descrito en la sección 244 de las investigaciones filosóficas.

En contra de Malcolm, sin embargo, Wittgenstein refuerza la idea de que si bien es cierto que los procesos de verificación (por amplio que sea el sentido que se le confiera a la expresión y por importantes que sean o puedan ser para la significatividad de las expresiones del lenguaje de

vigilia) son irrelevantes para la significación del lenguaje de los sueños, también lo es que de esa relación (o falta de relación) no se puede deducir nada respecto a si hubo o no experiencias de por medio.

> Regresamos al juego de lenguaje de contar sueños: alguien me dice un día: 'No le diré a nadie lo que soñé anoche'. Ahora bien ¿tiene esto sentido? ¿Por qué no? ¿Se supone que he de decir, después de todo lo que he dicho acerca del juego de lenguaje, que *no* tiene sentido; dado que el fenómeno original era justamente la *narración* del sueño? En lo absoluto" (*Ibid.*: sec. 371).

El hecho de que el relato de un sueño sea imposible de corroborar y, más aún, que el sujeto ni siquiera cuente su sueño, no implica que su afirmación de que soñó sea asignificativa ni tampoco que no apunte a nada en lo absoluto. Es decir, si bien la no-expresión del sueño no implica que no se soñó nada, su expresión es igualmente neutral frente a la cuestión de si se tuvo o no algo durante el sueño. Aquí creo que es conveniente señalar una sutileza del pensamiento wittgensteiniano. Al igual que en el caso del dolor, es perfectamente posible imaginar que alguien (un ser extraño, un marciano, etc.) domina el lenguaje en el sentido de que lo usa y reacciona frente a él como nosotros y que, sin embargo, es totalmente insensible, en el sentido de que no tiene o no vive las experiencias que normalmente nosotros asociamos con el uso de las expresiones en condiciones normales y que son como supuestos no tanto de significación como de "coloración" de nuestro lenguaje. El sujeto en cuestión padecería lo que Wittgenstein llama 'ceguera de significado', esto es, carecería de algo no esencial para la comunicación, pero importante en otros respectos.

Ahora bien, lo mismo sucede con los sueños. Si bien es lógicamente posible que se juegue el juego del lenguaje de los sueños sin tener que atribuirle a nadie experiencias de ninguna clase, no parece éste ser un supuesto normal de los hablantes. Aquí el pensamiento de Wittgenstein se vuelve no confuso, sino difícil de seguir y comprender. Lo que él parece sostener es que la cuestión de si los sueños son experiencias o no, **no** se establece o decide empíricamente, sino que depende de la orientación que le imprima uno al concepto de sueño (*i.e.*, las preguntas, afirmaciones, etc., que reconozcamos como significativas en relación con los sueños), de las imágenes que nos formemos de los sueños y del uso que hagamos de dicha imagen. "¿Significa esto que no tiene

nunca sentido plantear la cuestión de si los sueños realmente tuvieron lugar durante el sueño o que son un fenómeno de memoria de quien se despertó? Dependerá del uso de la pregunta" (1974: 184). Wittgenstein regresa sobre la cuestión del mismo enigmático modo y con casi las mismas palabras en un texto muy posterior. A exactamente la misma pregunta que la del párrafo anterior, ahora responde:

> Depende de lo que pretendamos, *i.e.*, de qué uso hagamos de la pregunta. Pero si formamos la imagen de lo que es soñar que se presenta a la mente de quien duerme (como si estuviera representada en una pintura), entonces, naturalmente, tiene sentido plantear esta pregunta. Está uno preguntando: ¿Es esto *así o así*, y para cada 'así' le corresponde una imagen diferente" (1980, vol. I, sec. 369).

De estos pasajes parece poder inferirse que Wittgenstein, más que optar por la vía que Malcolm elige, pretende hacer ver más bien que la alternativa es un pseudoproblema. Dada cierta interpretación de 'sueño', ciertas preguntas, ciertas tesis, etc., serán genuinas, importantes y demás. Pero el punto es que no está decidido de antemano que sólo pueda haber un concepto de sueño, sólo un uso legítimo de la palabra. En este sentido, el concepto de sueño es un concepto abierto y es su posibilidad de desarrollo en diversas direcciones, quizás inclusive hasta simultáneamente, lo que Malcolm con habilidad explota en su planteamiento. Hay, probablemente, muchas más ideas contenidas, implícitamente, en los textos de Wittgenstein, pero en todo caso, creo que lo que he dicho constituye el núcleo de su pensamiento sobre los sueños. Así, me parece que podemos resumir sus dos aportaciones como sigue: el escepticismo fundado en los sueños es, como toda clase de escepticismo filosófico, absurdo y resulta de incomprensiones de diversa índole. Segundo, la naturaleza del sueño y del soñar está determinada por la imagen que de ellos nos formemos. En otras palabras, es la gramática de 'sueño' lo que determina lo que son los sueños y no a la inversa.

Conclusiones

Quisiera ahora, a manera de conclusión, decir unas cuantas palabras respecto a la cuestión de la naturaleza de los sueños. Para mí, esa es una pregunta que me remite *ipso facto* al examen de nuestro concepto

de sueño. El fenómeno al que en especial aquí quiero referirme, sin embargo, es el fenómeno del cambio o la modificación que puede sufrir el concepto "sueño". Esto, como vimos, es un asunto que Wittgenstein señala pero que, desgraciadamente, no desarrolla mayormente. Deseo sugerir, y en esto concuerdo plenamente con Malcolm, que el concepto de sueño al que recurre el hablante normal y el concepto de sueño del fisiólogo son distintos. Más estrictamente hablando, creo que deberíamos decir que lo que el fisiólogo hace es, sobre la base constituida por el concepto usual de soñar, construir uno nuevo. Este nuevo concepto, que sería un "concepto teórico", deberá naturalmente tener aplicaciones que el concepto primario no tenía (*e. g.*, podrá permitir o dar lugar a mediciones de alguna clase). Como todo concepto genuino, el nuevo concepto de soñar deberá estar sustentado en una práctica, la cual a su vez tendrá que estar avalada por una comunidad lingüística (en este caso, la de los fisiólogos). El que este nuevo concepto sea el de una ciencia empírica nos incita a pensar que el concepto original comparte todos sus rasgos característicos. Este, me parece, es el gran error y se trata de un error por la sencilla razón de que otra orientación conceptual es perfectamente posible e imaginable. Si estuviéramos más interesados en la interpretación de la realidad que en su manipulación, el concepto de sueño podría, por ejemplo, ser usado sobre todo por el mago y esto a su vez nos llevaría a pensar, siguiendo el mismo modelo de razonamiento, que, por ejemplo, durante los sueños lo que se hace es "predecir" eventos, bendecir a seres queridos, maldecir a enemigos, etc. El hecho de que los fisiólogos se interesen por los sueños lo único que significa es que ellos quieren o necesitan un concepto fisiológico de sueño. Esto es perfectamente legítimo y probablemente útil, pero lo que no se debe inferir es que mediante este nuevo concepto y los descubrimientos que gracias a él se logren lo que se obtiene es la "esencia" de lo que es el sueño o soñar. El sueño del hombre común descrito en el lenguaje natural no es idéntico al sueño del que habla el fisiólogo. Tal vez haya un intento por parte del fisiólogo o del filósofo cientificista por "reducir" uno al otro, pero esto a todas luces es un error. Se trata más bien de dos acotaciones distintas de la realidad que cumplen funciones distintas. Y me atrevo a sugerir que es únicamente debido a similitudes fácilmente observables (*e.g.,* tener los ojos cerrados) que se habla de sueños en el segundo caso. Pero, ¿no es acaso obvio que no puede haber una prueba de que aquello de lo que se habla en un caso es exactamente lo mismo de lo que se habla en el otro?, ¿cómo podría un fisiólogo demostrar que el sueño del que se habla

en el lenguaje natural es eso de lo que se habla cuando se habla de los REMS (Rapid Eyes Movements-Movimientos Oculares Rápidos)? Lo más que podría concederse sería que los REMS son la manifestación física de ciertos procesos que necesariamente están vedados a un observador externo. Me parece que es más iluminador decir que lo que el fisiólogo hace es tratar de establecer correlaciones estables que permitan, entre otras cosas, hacer diversas clases de predicciones, pero esto no es aclararnos o esclarecernos lo que normalmente llamamos 'sueño'.

El problema por evitar es, pues, el de "releer" nuestro concepto usual de sueño a través del prisma conformado por el nuevo concepto (en este caso, el concepto científico de sueño). Si no logramos evitar esta relectura de un concepto primario por otro derivado, entonces no podremos ni entender ni apreciar mucho de lo que Malcolm dice y, en verdad, no estaremos haciendo otra cosa que incurrir en una mera petición de principio. Es importante sentir la importancia de la afirmación de que, a fin de cuentas, el lenguaje de los sueños es un lenguaje especial del estado de vigilia. Su comprensión requiere no sólo la descripción de cómo opera dicho lenguaje (cosa que Malcolm logra con innegable éxito), sino también de la elucidación de los propósitos que cumple, los requerimientos que satisface. En relación con esto último, Malcolm tiene poco o nada qué decir. Pero su fracaso en este punto no nos compromete con la tesis de que nuestro concepto de sueño es un concepto que queda explicado por la ciencia. Que hay algo raro en esa mezcla de niveles de discurso, lo muestra el hecho de que nos resulta difícil de admitir, para dirimir una controversia acerca de usos de palabras, una argumentación procedente del área de la ciencia (*e.g.*, el cerebro funciona permanentemente, por lo que posiblemente haya *data* almacenados que durante los procesos nocturnos son reordenados de acuerdo con alguna ley que sería importante descubrir y enunciar, etc., por lo tanto, no entiendes lo que significa 'x'). Es claro que frente a una argumentación así, el usuario normal del lenguaje no tendrá nada qué decir. De hecho, quedaría confundido ante lo que probablemente sería un imponente torrente de términos teóricos, hipótesis, explicaciones causales, etc. La ironía de la historia, sin embargo, consistiría en que en el fondo sería el científico quien estaría aún más adentrado en la vía de la confusión y en que habría puesto de manifiesto que su labor *qua* científico rebasa los límites de su comprensión de su propia actividad y de los resultados que alcanza.

Bibliografía

ARISTÓTELES (1951). *Parvia naturalia*. París: Librairie philosophique J. Vrin.

AYER, A. J. (1977). "Professor Malcom on dreams". En *Philosophical essays on dreaming*. Londres: Cornell University Press.

MALCOM, Norman (1967). *Dreaming*. Londres: Routledge/Kegan, Paul.

_____ (1977). "Dreaming and skepticism". En Charles E. M. Dunlop (ed.). *Philosophical essays on dreaming*. Londres: Cornell University Press.

PLATÓN (1922). *Teetetes*. México: Universidad Nacional de México.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1980). *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

VII. Los colores y su lenguaje

Introducción

Yo creo que uno de los errores mas dañinos que cometen permanentemente tanto filósofos profesionales como personas que se interesan por la filosofía, consiste en pensar que la ciencia puede en principio resolver las dificultades o *puzzles* filosóficos. Por ejemplo, muy a menudo se ha pensado, desde que Descartes plantara la semilla de la discordia entre la mente y el cuerpo, que el quebradero de cabeza que es la cuestión de la relación entre las sustancias es un problema resoluble, si lo es en absoluto, únicamente gracias a los deslumbrantes avances de la neurofisiología. Otro caso ilustrativo lo constituye el asunto de la creación del mundo: se supone que gracias a la última teoría o modelo de Big-Bang tenemos la respuesta para interrogantes profundos como aquellos que inquietaron a pensadores como san Agustín. Un tercer ejemplo, que es propiamente mi tema en este trabajo, es el de los colores. Aunque muy probablemente lo que tengo que decir en relación con este tema dejará insatisfechos a todos, espero por lo menos hacer ver que los enfoques "cientificistas" realmente no sirven, filosóficamente, prácticamente para nada, excepto para replantear los viejos problemas en una nueva terminología.

Es evidente que en relación con los colores surgen dificultades de la más diversa índole. Por ejemplo, nos topamos con problemas típicamente metafísicos, como los de determinar su naturaleza, su estructura (¿son simples o complejos?, ¿cómo pueden parecerse si son simples?), su carácter (¿son materiales o mentales o de un tercer *status?),* su ubicación (¿ocupan porciones de espacio real?), su orden (¿es éste *a priori?),* su número (¿cuántos y cuáles son los colores primarios?), etc.; hay, obviamente, enigmas epistemológicos, como el de esclarecer la clase de relación cognitiva que mantenemos con los colores (¿no puedo conocer colores

sin antes haberlos visto?, ¿es mi conocimiento de ellos infalible, directo, inferido?); no podían faltar, naturalmente, controversias propias de la filosofía del lenguaje (¿cómo significan los términos o nombres de colores?, ¿qué relación hay entre ellos y la ostensión?, ¿dan lugar los colores a enunciados sintéticos *a priori*?). No pretendo ni mucho menos, ofrecer una lista exhaustiva de los problemas suscitados por lo colores, sino más bien dar una idea de su complejidad. De hecho, una teoría o doctrina completa acerca de los colores requiere, de uno u otro modo, toda una filosofía. Mi objetivo aquí es simplemente exponer algunos problemas, discutir algunas posiciones y tratar de hacer ver cómo los problemas no pueden resolverse si se adoptan enfoques "clásicos". Pero antes de que yo me pronuncie sobre el tema, quisiera hacer una presentación sucinta de lo que de hecho es, si no me equivoco, el punto de partida de todos: el realismo ingenuo.

Realismo ingenuo, fisicalismo y neoidealismo

El realismo ingenuo queda caracterizado por dos grandes tesis:

1. Por medio de los sentidos (para nosotros, por medio de la vista especialmente) se adquiere un conocimiento genuino, real, directo del mundo externo y sus objetos.
2. Las cualidades que la percepción me revela que los objetos tienen y siguen teniendo independientemente de que haya observadores. Desde esta perspectiva, la percepción es la representación sensorial del mundo, es decir, la captación no verbal del mundo tal cual éste es.

De acuerdo con esto, es cierto que los objetos poseen formas, peso, se mueven, etc., y, además que son coloreados. Los colores, desde esta perspectiva, son cualidades de las cosas.

Habría que reconocer que, en algún sentido, esta posición hace justicia al lenguaje natural y al modo normal de expresamos. Nadie dice cosas como: 'Tráeme el libro que nada más es rojo cuando lo estoy viendo' o 'súbete al coche que es verde si y sólo hay un observador que lo contemple'. Decimos simplemente 'tráeme el libro rojo' y 'súbete al coche verde', porque tácitamente asumimos o damos a entender que el libro **es** rojo y el coche **es** verde. Es innegable, sin embargo, que, así como está, el rea-

lismo ingenuo es insostenible. Se vuelve imprescindible, por lo menos, trazar alguna distinción entre las propiedades de los objetos, y ello por la siguiente razón: en la oscuridad los objetos siguen manteniendo algunas de sus propiedades, pero pierden otras. En la oscuridad, el libro sigue siendo cuadrado, pesando lo que pesa, etc., pero pierde por completo su color. Pero entonces puede objetarse al partidario del realismo ingenuo lo siguiente: ¿qué clase de propiedad es esa que cuando desaparece la luz desaparece con ella? Hay muchas otras vías para poner en crisis la identificación superficial de propiedades que efectúa el realista ingenuo, pero por el momento con ésta nos basta. Lo que podemos afirmar es: los colores, si son propiedades de los objetos, no son como las otras. Esto me lleva a examinar rápidamente el punto de vista de John Locke.

Fue Locke quien introdujo de modo sistemático las categorías por medio de las cuales se puede recoger el problema señalado más arriba. Aunque la distinción que él traza es ya clásica, lo cierto es que su formulación no está exenta de dificultades. Su posición queda articulada por medio de unas cuantas afirmaciones. Lo primero que nos dice es que una "idea" es "todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, pensamiento o entendimiento" (1964: 111). En segundo lugar, una "cualidad" del objeto es "el poder para producir cualquier idea en nuestra mente" (*Ibid.*: 112). Él distingue entonces entre cualidades primarias, secundarias y las de una tercera clase, que para nosotros son irrelevantes. Las cualidades primarias son, básicamente, la solidez, la extensión, la figura, el movimiento y el número. Su característica es que son "completamente inseparables del cuerpo" (*Idem*). Deseo señalar que, en mi opinión, Locke no tiene derecho a decir esto y que lo único que él puede decir es que las cualidades primarias son las que resultan completamente inseparables **de la idea** de cuerpo, que no es lo mismo. Las cualidades secundarias, por su parte, son tales que "en verdad no son en los objetos mismos más que poderes para producir diversas sensaciones en nosotros por sus cualidades primarias" (*Idem*). Los colores son instancias de cualidades secundarias. Pero entonces, y haciendo caso omiso del error respecto a las cualidades primarias, lo que Locke está sosteniendo es que los cuerpos tienen ciertos poderes, esto es, cualidades primarias, en virtud de los cuales se producen en nosotros las sensaciones de colores. Yo creo que es menester dejar al Locke histórico para asumir al Locke representativo y discutir a este último, porque el Locke histórico es sencillamente ininteligible. A mí me habría parecido obvio que Locke está en un error al pensar que son las cualida-

des primarias las que engendran o causan a las cualidades secundarias y me parece que él podía y debía más bien haber apelado a su tercera categoría: no se entiende cómo podría el color brotar de la interacción entre nuestra mente y propiedades como la extensión o el número. Las cualidades de la tercera clase, en cambio, son meros "poderes" y por medio de éstos, que estarían todavía por descubrirse, tal vez sí se podría dar cuenta de nuestras experiencias de color. Se podría, por ejemplo, aludir a la estructura atómica y funcional de los objetos para explicar causalmente las sensaciones de colores. Independientemente de ello, nótese que Locke está aquí sugiriendo y dejando abiertas dos líneas posibles (e incompatibles) de investigación:

1. Puede pensarse que los cuerpos tienen ciertas propiedades físicas (poderes) que son las causas de nuestra sensaciones de color, pero los colores mismos, en la medida en que se identifican con sus causas, serían objetos físicos y estarían en los cuerpos. De ahí que investigar la naturaleza de color sería investigar esas propiedades físicas que subyacen a nuestras sensaciones. De esta manera, la posición lockeana parece aspirar a ser, en primer lugar, una posición fisicalista.
2. Si se interpreta 'cualidad secundaria' no como denotando un poder sino una experiencia, entonces la investigación acerca del color deberá orientarse hacia el sujeto cognoscente. En este caso, las tesis de Locke abren dos posibilidades:
   a) Se identifican la mente y el cerebro o el sistema nervioso y se abre así una nueva opción, que podríamos llamar el "neurofisiologismo".
   b) se mantienen separados mente y cuerpo, en cuyo caso la comprensión objetiva de la naturaleza de color parece escapársenos para siempre.

A partir de Locke, por consiguiente, parecen abrirse paso dos propuestas de investigación materialista: la estrictamente fisicalista y la neurofisiologista, y una irreduciblemente mentalista. Yo pienso que, dado el papel determinante que tiene "idea" en el sistema de Locke, por lo que él debería haber optado es por la posición mentalista. No obstante, no es mi propósito enfrascarme aquí en una discusión acerca de Locke. Nos basta con recoger lo que él dice para configurar un mapa adecuado del tema y poder así ubicar las diferentes posiciones que vayamos examinando.

Examinemos, en primer lugar, la posición fisicalista. Deseo sostener que ésta es claramente defectuosa y ello por múltiples razones. Es quizá debatible, pero creo que algunas de ellas son en sí mismas contundentes y bastan para poner en crisis el fisicalismo respecto a los colores, pero en todo caso lo que parece innegable es que su acumulación constituye un alegato muy difícil de eludir. Veamos rápidamente algunas de estas razones.

Lo primero que se puede decir es que el fisicalismo contiene sugerencias falsas. En efecto, el fisicalismo supone que al darnos las causas de los colores, la física nos aclara simultáneamente la naturaleza del color. Pero es un error total pensar que un objeto puede quedar identificado por sus causas. Yo habría pensado que es obvio que la identidad del objeto debe estar dada **antes** de que busquemos sus causas.

En segundo lugar, la explicación causal no puede nunca proporcionar enunciados de identidad necesarios, que es lo que aquí necesitamos. Aquí está involucrado un argumento de corte kripkeano: sea R el designado rígido de un color (digamos, rojo) y 'la onda de longitud X' la descripción física correspondiente. Podemos imaginar dicho color sin tener que asociarlo con las propiedades que los físicos nos dicen que tiene, en tanto que no podríamos imaginar que R no es R. En otras palabras, no es autocontradictorio sostener que R tiene otra longitud de onda que la que de hecho tiene. La identidad 'R es el color de longitud X', por lo tanto, no es una verdad necesaria, sino una verdad contingente *a posteriori*. Luego la explicación física no parece ser de gran utilidad para determinar la naturaleza (la esencia) del color, ya que ésta requiere de enunciados que expresen necesidades o imposibilidades.

En tercer lugar, está el argumento que podríamos llamar de la 'abundancia causal': son sencillamente demasiados los factores físicos que intervienen en la producción de color. De esta manera, si es una explicación causal lo que nos permitiría comprender la naturaleza del color, la explicación en términos de ondas luminosas resulta ser extremadamente pobre y no puede por sí sola servir para la realización de tal función. C. L. Hardin expone la idea como sigue:

> De esta manera, la asignación de colores a objetos (o pseudo-objetos, como los arco iris) sobre la base de sus propiedades que transforman la luz resulta ser un asunto muy complicado. Un objeto resulta tener un color de transmisión, un color de reflejo, un color de interferencia, etc., ninguno de los cuales es necesariamente el mismo y cada uno de ellos es

> una función del ángulo de detección, así como del espectro de la luz que incide"(1988: 6-7).

Por último, habría que observar que inclusive si es una explicación causal lo que se requiere para comprender la naturaleza del color, la explicación física no es en principio adecuada y ello por el fenómeno físico llamado 'metamerismo':

> La energía espectral, el reflejo y la transmisión son de modo obvio especificables y significantes físicamente. Son causalmente centrales en la percepción del color y juegan un papel fundamental en todas las partes de la ciencia del color. Son, sin duda alguna, las características del mundo físico que quedan recogidas en el color percibido; si algunas propiedades físicas merecen ser identificadas con el color, son ellas.
>
> Desafortunadamente, ellas no pueden desempeñar ese papel básicamente debido al fenómeno del metamerismo. Recordemos que luces coloreadas son metaméricas (para un observador) si son indistinguibles (para un observador) y sin embargo difieren en composición espectral" (*Ibid.*: 64).

Lo que esto significa es simplemente que es fácticamente posible que un observador perciba en dos ocasiones distintas el mismo color a pesar de que éstos, al ser analizados, resulten tener estructuras físicas distintas; y a la inversa: puede darse el caso de que un sujeto perciba dos colores distintos aunque su composición espectral sea la misma. Esto mina definitivamente, creo yo, la posición fisicalista. Infiero que, aunque causalmente importante, la composición espectral (*i.e.*, la favorecida por los físicos) no es la clave o por lo menos no tiene la última palabra respecto a la naturaleza del color. Así, pues, la idea de que los colores pueden sencillamente identificarse con propiedades físicas no parece tener mayores perspectivas de éxito.

Empezamos a sentir ya que la naturaleza del color es algo mucho más complicado que lo que propuestas de corte científico asumen que es. Para evitar caer en simplismos filosóficos, es conveniente tener una idea clara de la naturaleza de la problemática. Se trata, primero, de un problema general de filosofía de la ciencia, ya que casi siempre se presume y se asume sin cuestionar que hay una continuidad conceptual lineal entre la concepción normal de la realidad y el lenguaje natural, por una parte, y la ciencia y el lenguaje teórico, por la otra. Esto, según yo, es simple-

mente falso. En segundo, se trata de un problema de filosofía de la mente y de teoría del conocimiento, puesto que se asume tácitamente que por medio de algo puramente físico, como lo es una onda y una clasificación de ondas, puede surgir algo no físico, como la experiencia del color. Esta conexión está lejos de ser evidente, porque si las ondas mismas no son coloreadas ¿cómo podría algo no coloreado o la acumulación, la interacción, etc., de lo no coloreado, hacer surgir algo coloreado? Aunque regresaré sobre esto más abajo, quisiera anunciar que, desde mi punto de vista, cuando los científicos hablan de colores tienen que estar hablando de algo relacionado con nuestros colores, pero diferente de ellos. Dicho de otro modo, sobre la base de los conceptos de experiencia normales, se erigen los distintos conceptos científicos, los cuales desarrollan en diversas direcciones potencialidades inscritas en los conceptos madre. Pero antes de entrar en la parte constructiva del texto, quisiera proseguir con la enunciación de las dificultades de diversas posiciones alternativas.

Los argumentos esgrimidos más arriba valen (si valen) para toda clase de fisicalismo, pero no son los únicos. Podemos ciertamente aceptar, con Hardin, que los objetos físicos no son coloreados. La verdad es que ignoro por qué sostiene Hardin esta tesis. **Mi** justificación para aceptarla es simplemente que en la definición de 'objeto físico' las nociones de colores no intervienen. Lo que se requiere para la manipulación de objetos físicos es cierto instrumental matemático, las nociones de espacio, tiempo, movimiento, masa, fuerza, etc. Para la aplicación de esta familia de conceptos los de colores son superfluos y es por eso que no entran en la caracterización de "objeto físico". Es por esa razón que se dice que los objetos físicos no tienen colores. Esto, empero, no me parece un descubrimiento, sino una común y corriente tautología.

Independientemente de ello, parece claro que los fisicalistas, como, por ejemplo, D. Armstrong, no sólo no toman en cuenta la proliferación de factores casuales que entran en juego, sino que inclusive si lo hacen confunden, como dije más arriba, la causa del color con el color y con la experiencia del color. Se trata, si no me equivoco, de dos cosas por completo distintas. Por otra parte, parecería que lo que los fisicalistas inevitablemente hacen es o bien ofrecer un argumento circular o bien incurrir en una petición de principio. Supongamos, en aras de la discusión, que puede identificarse las ondas luminosas con los colores. Las ondas son medibles, cuantificables, etc., pero, ¿cómo sé yo que la onda de longitud X es lo rojo, por ejemplo?, ¿no presupongo acaso un concepto de rojo, adquirido independientemente, que posteriormente ponga en conexión

con el concepto físico de onda luminosa, medible de tal o cual modo? Si ello es así, ¿en qué podría consistir entonces, para efectos filosóficos, la aclaración fisicalista?

Una variante fisicalista es la que hace de los colores propiedades emergentes de las propiedades físicas. La idea es la siguiente: la física me revela cómo está estructurado el mundo. Las propiedades físicas del mundo o del mundo físico, empero, no han de ser ellas mismas identificadas con los colores. Lo que sucede es que los colores "brotan", surgen de estas propiedades y nada más que de ellas. Aunque ellos mismos no son entidades físicas, los colores serían propiedades fundadas en propiedades físicas. Examinemos rápidamente esta extraña posición.

Yo tengo la impresión de que nos las habemos aquí con la misma tesis absurda que se intenta aplicar al problema mente-cuerpo o mente-cerebro (dada cierta configuración neuronal, se produce, *e.g.*, un recuerdo). Si en efecto el caso de los colores como propiedades emergentes fuera un caso particular de la tesis general, entonces simplemente podrían adaptarse para esta nueva aplicación los antiguos argumentos. Empero, no intentaré siquiera hacer tal cosa. Aquí me limitaré a señalar diversas debilidades del planteamiento:

a) No parecen compatibles la idea de que no percibimos propiedades físicas de los objetos y la idea de que, no obstante, sí podríamos percibir propiedades emergentes de propiedades físicas. Respecto a lo primero no parece haber mayores dudas: nadie, que yo sepa, ha visto un protón, ha palpado energía o degustado neutrones. Pero entonces ¿cómo puede siquiera sugerirse que percibimos propiedades emergentes de entidades y propiedades imperceptibles?

b) El fisicalismo, en cualquiera de sus variantes, peca en contra de principios que, aunque no se les considere ni analíticos ni *a priori*, de todos modos son altamente sugerentes y convincentes. Un principio así es: *ex nihilo nil*. Este principio, como es obvio, es de múltiples usos: sirve para sembrar desconfianza frente a la afirmación de que el mundo fue creado de la nada, sirve para resistir a la tesis de que de lo material puede surgir lo mental y sirve, en este caso, para evadir el compromiso con la tesis fisicalista respecto a los colores, porque de seguro que se nos tiene que dar una respuesta satisfactoria a la pregunta: ¿cómo puede surgir algo no físico de combinaciones, interacciones, etc., de objetos puramente físicos?, ¿cómo puede

surgir el color de objetos no coloreados? Aquí el fisicalismo parece haber llegado a los límites de su explicación y adentrarse por lo terrenos del misterio y de la pseudoexplicación.

Deseo insistir en que no se me puede achacar el punto de vista de que la física sea un fracaso, que no puede identificar a sus objetos, etc. La física tiene criterios formalmente correctos y materialmente adecuados para la identificación y reidentificación de los objetos de su universo de discurso. Lo que sostengo es que a este universo no pertenecen los colores. Inclusive podemos aceptar que son objetos de estudio de la física cosas como rayos de luz, ondas luminosas, fotones, etc. Ninguno de esos objetos, empero, es idéntico a un color. De ahí que preguntar por el color de un objeto físico sea como pedir el color del número siete. Lo que es un fracaso es más bien el intento de exigir de la física una solución para un enigma filosófico. La física falla en darnos la naturaleza del color entre otras razones porque nunca pudo haber sido ese su objetivo. De este modo, creo que podemos descartar el fisicalismo como una posición aceptable concerniente a la naturaleza última de los colores.

Examinemos ahora la segunda posible posición lockeana, esto es, el neurofisiologismo. Esta propuesta es una curiosa mezcolanza de materialismo y mentalismo en la que lo que se enfatiza es la importancia del aparato neurofisiológico del perceptor. La idea es que hablar de colores es hablar de experiencias subjetivas, es decir, de los contenidos de actos de percepción que tienen lugar dentro de un sujeto. Éstos quedarían explicados causalmente en términos de nervios ópticos, retinas, neuronas, etc., y posteriormente, apelando a la desacreditada tesis de la identidad, se pasaría a identificar la experiencia con un evento físico determinado. Así presenta este punto de vista uno de sus más ardientes defensores, C. L. Hardin: "La táctica que se sugiere a sí misma es mostrar cómo los fenómenos del campo visual están representados en la corteza visual y entonces mostrar cómo las descripciones del campo visual pueden ser reemplazadas por descripciones de los procesos neuronales" (1988: 134). La verdad es que la propuesta me parece ininteligible, pero veamos qué se puede decir al respecto.

Todos estamos de acuerdo en que sería absurdo negar, al igual que en relación con el fisicalismo, que intervienen en el conocimiento empírico de los colores múltiples y decisivos factores causales. El problema radica en determinar qué, concretamente, podemos inferir válidamente de la realidad de dichos factores. Es evidente de suyo que el aparato percep-

tual del sujeto está por algo en la percepción de colores, pero ¿qué? Por lo pronto, yo creo que lo único que no podemos hacer es reemplazar una respuesta de fondo por una respuesta dada en términos de detalles científicos. El enigma no se disuelve dando datos, que es (dicho sea de paso) lo que permanentemente hace Hardin y a lo que parece reducirse su estrategia. Examinemos esto más detenidamente.

El sofisma de Hardin se inicia sustituyendo temas: en lugar de hablar de colores, él va a hablar de "estados cromáticos". Aquí ya está prejuzgada toda la cuestión: por medio de un discreto sinónimo, aparentemente inocuo, reubicamos los problemas (Hardin se reconoce como eliminativista, metafísicamente) en el terreno de la neurofisiología (y se autodenomina 'reduccionista epistemológico'), puesto que los estados cromáticos van a ser estados neuronales. Pero además de esta transición, que no por imperceptible es justificada, nunca queda claro si Hardin defiende la variante del fisicalismo que llamé 'neurofisiologismo' o pretende ir más allá y abogar por un mentalismo. Habría que reconocer, empero, que aunque no se pronuncia claramente al respecto, Hardin parece mantener una concepción fisicalista y, por ende, la teoría de identidad. Nosotros, sin embargo, que ya sabemos lo que eso entraña, podemos afirmar que si en eso consiste la posición de Hardin, entonces su propuesta filosófica está destinada al fracaso. Recordemos, pues, que su estrategia consistirá ante todo en abrumarnos con una cantidad inmensa de detalles y minucias fisiológicos, para de este modo "explicar" el color en términos de lo que sucede dentro de un sujeto cuando éste ve. La investigación, en cuanto tal, me parece inobjetable (e iluminadora), pero creo que en el fondo es irrelevante para lo que a nosotros nos incumbe. En lo que sigue, me concentraré únicamente en un par de ideas de su libro, pero antes quisiera hacer una observación que me parece que puede ser útil.

En mi opinión, en relación con los colores es preciso distinguir por lo menos tres grandes teorías o, quizá mejor, tres grupos de teorías:

- Las teorías físicas o fisicalistas del color.
- Las teorías neurofisiológicas o neuorofisiologizantes del color.
- Las doctrinas fenomenológicas del color.

Huelga decir que todas estas clases de teorías tienen grandes abogados. Empero, creo que puede afirmarse con confianza que, aunque podemos aprender mucho de ellas, filosóficamente tienden más bien a ser nocivas puesto que, en el mejor de los casos, desvían nuestra aten-

ción de los problemas de fondo para centramos en asuntos que son, a final de cuentas, de poca monta. Por mi parte, sostengo que estas clases de teorías son irreducibles unas a otras y que parte de las confusiones proceden por no respetar sus respectivas autonomías. Los resultados y las conexiones a los que pueden conducir las distintas clases de teorías no están fijados *a priori*. Así, es perfectamente posible que lo que es fenomenológicamente simple sea físicamente compuesto y que esté neurofisiológicamente determinado. Nada de eso, empero, le resta simplicidad fenomenológica. Es, pues, un error fatal pretender trasladar teorías de un campo a otro. Una vez dicho esto, podemos ocuparnos de algunas de las afirmaciones de Hardin.

En contra del fisicalismo, el subjetivista Hardin elabora el siguiente argumento: los objetos coloreados o son físicos o no son físicos. Los objetos físicos no son coloreados. Por lo tanto, el color no está en los objetos. Hardin extrae la fantástica conclusión de que

> Los objetos coloreados son ilusiones, pero no ilusiones infundadas. Estamos normalmente en estados perceptuales cromáticos y estos son estados neuronales. Debido a que las percepciones de diferencias de color y las percepciones de límites son procesos neuronales estrechamente ligados, vemos juntos colores y formas. A grandes rasgos, si hay color hay forma visual. Consecuentemente, no hay formas visuales en sentido último, así como no hay colores. Pero las formas visuales tienen sus análogos estructurales en el mundo físico, a saber, las formas *simpliciter*, y los colores no" (*Ibid.*: 111-112).

El color es, pues, algo que pone el cerebro o, dependiendo de si Hardin identifica la mente con el cerebro, la mente.

Algo que llama la atención en el planteamiento de Hardin es el marcado contraste entre su erudición en el área la "ciencia del color" y la debilidad o lo absurdo de sus conclusiones filosóficas. Hay mucho en su libro acerca del funcionamiento de la retina, de las funciones de los conos y los bastones, etc., pero sus conclusiones filosóficas son sumamente endebles. En mi opinión, por ejemplo, la conclusión de que los colores son "ilusiones" representa un atentado inaceptable en contra del lenguaje natural. Lo que quiero decir es simplemente que lo que él afirma no parece tener mayor sentido. Puede desde luego hablarse de una ilusión permanente y colectiva, pero sólo bajo condiciones muy específicas. Pero debería ya ser evidente para todos que el uso metafísico de las palabras, esto

es, el uso que borra los contrastes naturales, sólo aparentemente da lugar a aseveraciones significativas. En este caso, puede decirse que tiene sentido hablar de ilusiones en parte porque podemos contrastar los estados ilusorios con estados no ilusorios. De ahí que, parafraseando a Wittgenstein, podamos decir que si, como quiere Hardin, todo lo que vemos nos va a parecer ilusorio, entonces no podemos hablar aquí de "ilusorio". Los colores, por lo tanto, en la medida en que son percibidos de modo permanente por todos nosotros (dejando de lado los casos de desviaciones de percepción) no pueden ser algo meramente ilusorio.

Además de los argumentos de principio procedentes del área de la filosofía del lenguaje, pienso que se pueden formular por lo menos tres argumentos en contra de la teoría de Hardin y, en particular, en contra de su objetivo central: que el color es un estado cromático y, por ende, un estado neuronal. Por consiguiente, me propongo sostener que:

1. Aun si tenemos un organismo con todas las características que Hardin describe y lo ponemos a funcionar en la oscuridad, no se produce ningún color. Luego la simple identidad que Hardin pretende hacernos aceptar no puede quedar establecida.
2. Inclusive si se demostrara que un ciego de nacimiento, al ser debidamente estimulado, "percibe" colores, esas supuestas experiencias serían tales que no le permitirían desarrollar ningún lenguaje de colores genuino. En otras palabras, el invidente en cuestión no dispondría de los conceptos de colores y no podría comunicarle a nadie pensamientos sobre los colores.
3. La tesis central de Hardin (colores = estados cromáticos = estados neuronales) nos pone a todos en la misma situación que la del invidente y hace completamente imposible la comunicación.

Hardin expone minuciosamente la estructura, el funcionamiento y el papel del aparato perceptor humano en los procesos de visión y en relación con lo que él tiene que decir a este respecto difícilmente se le podría corregir (yo por lo menos sería incapaz de ello). Pero sus conclusiones filosóficas son insostenibles sobre bases tan frágiles. Él muestra, por ejemplo, que si no funcionan las tres clases de conos que normalmente operan en la retina, el ser humano, tal como lo conocemos, no tendría eso que llamamos 'percepciones cromáticas'. Pero con eso no se ha demostrado que las propiedades físicas sean redundantes ni, por consiguiente, que el mero aparato perceptual del sujeto baste para poder hablar de colores. Yo

pienso que sin luz no hay ni puede haber colores. Esto implica, por hipótesis, que el ciego no sabe ni puede saber lo que es el color, por más que se le estimulen las neuronas. Infiero de esto que el estado cromático no puede ser identificado *simpliciter* con el color.

Asumamos ahora, *per impossibile,* que se logró detectar e identificar el estado neuronal en el que sistemáticamente se encuentra cualquier sujeto que ve, digamos, amarillo. Supongamos ahora que se estimulan las neuronas del ciego de nacimiento del modo adecuado. Por impertinente que suene, tenemos derecho a plantear la pregunta: ¿cómo podríamos saber nosotros que en efecto el ciego está "viendo" amarillo? Es claro que el único juez posible será el ciego mismo. Pero entonces (con base en argumentos harto conocidos), podemos afirmar que en ese caso se carece de criterios de identidad para los objetos de la supuesta experiencia visual del ciego y no podríamos nunca decir si los ha identificado correctamente o no. Esto está relacionado con un asunto que consideraré más abajo: el aspecto conductual de la nociones de colores.

Si Hardin tiene razón, es un auténtico milagro el que podamos compartir un lenguaje para o de colores. Según él, la faceta "fenoménica" de los colores es algo "*constituido* por un subconjunto de códigos neuronales" (*Ibid.*: 131). Más explícitamente todavía, Hardin afirma que "lejos de que el lenguaje labre categorías a partir de un mundo sin estructura de color, las categorías lingüísticas básicas mismas han sido inducidas por rasgos perceptuales sobresalientes comunes a la raza humana" (*Ibid.*: 131). Esto es lo suficientemente vago como para aceptarlo o rechazarlo en función del significado que se le atribuya. Si 'inducir' quiere decir algo como 'propiciar', no será necesario cuestionar lo que Hardin afirma. Si 'inducir' es usado en el sentido de 'determinar', entonces sí creo que Hardin está en un error total. Si el color es algo que depende única y exclusivamente de **mi** aparato perceptual entonces, ¿cómo podría yo saber que mis objetos coloreados corresponden a los objetos coloreados de otras personas cuando usamos los mismos nombres? Algo debe estar mal en la teoría de Hardin, puesto que él no puede bloquear la posibilidad de que usemos los mismos términos y, sin embargo, tengamos experiencias distintas (decimos 'rojo', pero unos ven morado, otros rojo, otros anaranjado, etc.).

Es mucho lo que puede aprenderse de teorías como la de Hardin. Tomemos el caso de la incompatibilidad de los colores. Todos sabemos que no puede haber un rojo verduzco ni un verde rojizo. Hay aquí, *prima facie,* una oposición tanto física como fenomenológica. Ahora bien, esta

oposición, en opinión de Hardin, queda explicada por la neurofisiología (y eliminada en favor de ella).

> Lo que hace que las cosas que llamamos rojas se vean típicamente rojas para nosotros es que excitan el canal de opuestos rojo-verde y lo que hace que las cosas que llamamos verdes se vean típicamente verdes para nosotros es que inhiben el canal rojo-verde [...] y el canal rojo-verde no puede estar al mismo tiempo excitado e inhibido. De modo que nada puede verse verde-rojizo y puesto que a todo se le adscribe un color, por así decirlo, únicamente por cortesía de los percipientes de colores, nada puede ser verde-rojizo. Un análisis paralelo sirve para el azul amarillento, con una simple extensión a todos los binarios opuestos. Los colores son en verdad *icebergs* epistémicos, pero la parte oculta está más bien dentro que fuera del animal perceptual (*Idem*).

Con esto, aparentemente, se nos estaría aclarando por qué ciertos juicios, como 'no hay un verde-rojizo', han sido considerados en ocasiones inclusive como paradigmas de juicios sintéticos *a priori*. Desde esta perspectiva, lo sintético *a priori* tendría una fundamentación fisiológica.

Tal vez una descripción más precisa de lo que Hardin dice sería ésta: rayos de luz de determinada onda activan cierta parte del aparato perceptual visual del sujeto, y otros rayos, con una estructura física distinta, inhiben exactamente la misma parte. Por lo tanto, los colores asociados con las dos clases de rayos se excluyen mutuamente. Todo esto me parece muy interesante, sólo que niego que con ello se explique o aclare el carácter necesario de enunciados como 'nada puede ser simultáneamente verde y rojo'. Hardin cree firmemente que la justificación de la lógica de nuestro lenguaje de colores reside en nuestra estructura neurofisiológica. Yo creo que eso es un completo error. Expuesto del modo más general posible, el argumento en contra de Hardin es que éste no muestra cómo se conectan las estructuras del lenguaje con los "hechos neurofisiológicos", cómo se deriva el primero de estos últimos. Él está convencido de que la mera enunciación de dichos hechos basta para explicar el funcionamiento del lenguaje. De ahí que él confiadamente prosiga y afirme, sin fijarse mayormente en el contenido de sus aseveraciones, que una vez detectados el canal de oposiciones y los fenómenos de excitación e inhibición, surgen dos posibilidades:

a) La oposición permea todo el mecanismo de la visión del color.
b) La oposición se produce únicamente en el lugar en el que se reciben *input* luminosos.

Según él, en el primer caso, la imposibilidad de que hubiera, por ejemplo, un rojo verduzco sería total, en tanto que en el segundo caso sería "contingente". Yo creo que una vez más estamos en presencia de un fantasma gramatical. Veamos por qué.

En primer lugar, debo decir que no logro entender qué puede significar la expresión 'necesidad contingente' y la razón es que la expresión misma 'necesidad contingente' me parece totalmente asignificativa. Si algo es necesario, entonces no es posible que no sea necesario, pues de lo contrario estaríamos haciendo de lo necesario algo contingente. Luego si 'no hay un verde rojizo' es necesario, entonces no hay manera de hacerlo contingente, que es lo que Hardin sugiere que se puede hacer. En segundo lugar, me parece que en la descripción del fenómeno de la incompatibilidad del verde y del rojo tan importante es la neurofisiología como la física, porque de seguro que la inhibición y la excitación dependen en alguna medida de las longitudes de las ondas y medidas diferentes resultan incompatibles. En tercer lugar, deseo señalar que Hardin está lejos de articular lo único que le permitiría inferir lo que él quiere, es decir, un argumento trascendental. Sólo un argumento así le permitiría establecer el carácter apodíctico que requiere su tesis. No obstante, lo único que él logra hacer es detectar cierta concomitancia entre el uso de los conceptos de color y la realidad neurofisiológica que le subyace. Correlaciones factuales como esa son, sin embargo, demasiado débiles y no permiten extraer conclusiones filosóficas de grandes magnitudes. Por consiguiente, Hardin no ha demostrado que, dado nuestro aparato perceptual, nuestro lenguaje de colores no podría o no habría podido ser diferente. Parece claro, sin embargo, que con el mismo aparato perceptual es posible disponer de diferentes sistemas de conceptos de colores. Él podría intentar replicar que, inclusive en esos casos, no podría haber un verde rojizo, pero es obvio que esta afirmación, hecha dentro del nuevo lenguaje, no tendría el menor sentido. Un ejemplo aclarará, espero, esto.

Imaginemos un lenguaje tal que en él se aplicara siempre lo que en nuestro lenguaje es 'verde' sólo para casos en los que en nuestro lenguaje sería algo como 'verde yuxtapuesto a amarillo', 'rojo' sólo para los casos que nosotros viéramos como 'rojo yuxtapuesto a azul' y así sucesivamente. En otras palabras, para los usuarios de ese lenguaje las palabras

de colores denotarían lo que para nosotros son combinaciones de colores y nunca colores sueltos. Se supone, naturalmente, que dichos sujetos estarían conformados como nosotros. Pero entonces queda claro que no podría decirse que, en ese lenguaje posible, la expresión 'nada puede ser verde y rojo simultáneamente' sería una verdad necesaria, puesto que 'verde' y 'rojo' por sí solos ni siquiera serían palabras completas (sus palabras serían términos como 'verzul', 'amarjo', 'amazul', etc.). Si esto es acertado, entonces se puede rechazar la pretensión de Hardin de justificar o validar la gramática en profundidad de nuestro lenguaje de o para los colores en términos de la estructura y el funcionamiento de nuestro aparato perceptual.

Un último punto antes de dejar esta limitada exposición crítica de diversas escuelas o corrientes. Considérense las posibilidades que se le abren a alguien que aceptara la versión de los hechos que nos da Hardin. Alguien así podría, como Hardin, aceptar el neurofisiologismo, en cuyos casos su posición sería una combinación de materialismo subjetivista y teoría de la identidad. No obstante, él podría optar también por un emergentismo: de todos modos seguiría siendo materialista neurofisiologista, pero ya no podría ser subjetivista y, desde luego, tendría que abandonar también la tesis de la identidad. Finalmente, Hardin podría optar por un dualismo. Desde esta perspectiva, aunque el equipo neurofisiológico resulta indispensable, el color tendría que ser identificado con la experiencia del color, con lo cual se volvería extrañamente redundante toda su exposición científica. El color se convertiría, así, en un algo de carácter mental. Esta última posición, por lo tanto, no parece ser la que mejor encajaría con todo su trabajo. Hardin ha de ser visto, por consiguiente, como un materialista. Ahora bien, del materialismo ya me ocupé y creo haber ofrecido algunas razones en virtud de las cuales podemos aseverar que es inadecuado. Pienso que algunos argumentos que valen en contra del materialismo se pueden fácilmente adaptar y usar en contra del mentalismo. Así sucede con algunos argumentos elaborados por Malcolm en contra de la teoría de la identidad. Landesman, por ejemplo, avanza un contundente argumento de corte malcolmiano en contra del mentalismo.

> Porque, ¿cómo pueden los colores residir en la conciencia? La interpretación más natural de la tesis de que lo rojo existe en algún elemento (*item*) es que el elemento (*item*) mismo es rojo. Pero, ¿cómo puede un evento mental ejemplificar un color? Todo lo que tiene color tiene forma. ¿Pueden los eventos o estados mentales tener forma?" (1988: 10).

La pregunta es retórica, puesto que la respuesta es obvia. En verdad, resulta ininteligible la idea de que un evento mental es de tal o cual color. Pero entonces, sobre la base de este y otros argumentos que podrían elaborarse referentes a la identificación y reidentificación de entidades, a la comunicación, etc., se ve que la caracterización de los colores como entidades "mentales", sea lo que sea lo que esto significa, no se sostiene y tiene que abandonarse.

Aunque no pretendo ni mucho menos haber refutado lo que denominé la 'posición lockeana' (en el sentido de haber dejado al lockeano sin ninguna vía posible de argumentación), sí creo haber ofrecido razones para pensar que el programa mismo, en cualquiera de sus variantes, es muy poco plausible y que no se vislumbran para él posibilidades de éxito. Ya es, pues, tiempo de que, sobre la base de los útiles resultados que proporciona la crítica, intentemos decir algo constructivo en relación con nuestro tema.

Consideraciones wittgensteinianas en torno a los colores

Antes de esbozar o delinear lo que creo que es el núcleo de los puntos de vista de Wittgenstein respecto a los colores, quisiera especificar algunas por lo menos de la condiciones que cualquier doctrina o posición tiene que satisfacer para poder ser considerada como candidato viable. Por lo pronto, podemos señalar las siguientes condiciones:

1. Se tiene que poder dar cuenta de la verdad o falsedad de nuestros juicios referentes a los colores de la cosas.
2. Se tiene que poder evitar situaciones paradójicas, como la de coincidencia en juicios y divergencia de experiencias.
3. Se tiene que poder explicar la diversidad conceptual concerniente a los colores (los colores "físicos", los colores experimentados, etc.).

Creo que no estará de más que haga explícito lo que constituye mi base o punto de partida. Este es el reconocimiento de que hay una multiplicidad de juegos de lenguaje en los que intervienen nombres de colores. Por ejemplo, una persona puede nombrar colores, clasificar o identificar objetos en función de sus colores, solicitar objetos de tal o cual color, etc.

Los nombres de colores son, pues, sumamente útiles y son usados en conexión con una amplia variedad de actividades; si una persona sabe usar, es decir, emplea correctamente los nombres de los colores y reacciona del modo adecuado frente a su emisión, entonces puede decirse de esa persona que sabe lo que **son** los colores. Esta conexión entre uso correcto del lenguaje y comprensión me perece inapelable y mi argumento para asumirla es simple pero, creo, definitivo: la situación contraria es sencillamente ininteligible, pues habría que decir que alguien sabe expresarse y sin embargo no sabe de qué habla. Si no me equivoco, entonces, lo que queda puesto de manifiesto es que la clave para la comprensión del color o de la naturaleza del color es la comprensión del lenguaje de los colores. Esto, empero, es algo más difícil de aclarar de lo que podría pensarse en un primer acercamiento al tema.

Nótese que nuestro punto de partida nos garantiza que una de las condiciones enunciadas más arriba queda satisfecha. En efecto, la existencia de juegos de lenguaje en los que entran nombres de colores asegura que hay una concordancia con respecto a la verdad y la falsedad de nuestros juicios. Los usuarios coinciden, por ejemplo, respecto a si algo es morado, violeta, guinda o lila. No hay confusión lingüística en este sentido. Así, podemos afirmar que nuestros juicios sobre los colores de las cosas son tan objetivos como los juicios sobre los pescados o sobre las estrellas. Contrariamente a lo que acontece con las concepciones idealistas, desde esta perspectiva no se parte de "lo dado en la experiencia", en el sentido de una materia prima o cruda de experiencia, enteramente subjetiva o privada y sobre la base de la cual se iría reconstruyendo la experiencia tal como la conocemos, tanto personal como colectiva. Desde nuestro punto de vista, si hay algo "dado" ese algo no son otra cosa que las formas de vida. "Lo que tiene que aceptarse, lo dado, son —así podría decirse— *las formas de vida*" (Wittgenstein, 1974: 226). Estas formas de vida son, dicho del modo más sucinto posible, el sistema compartido de actividades y prácticas hechas posibles por el uso del lenguaje. Todo escepticismo referente a los colores queda, pues, cancelado *ab initio* como un auténtico sinsentido.

Después de estas palabras preliminares, lo que haré será abordar el tema de los colores desde tres perspectivas diferentes o, mejor dicho, en relación con tres áreas de interés diferentes. Como podrá fácilmente apreciarse, los diversos temas están entrelazados, por lo que ninguna distinción nítida es factible. Lo que aquí intentaré hacer serán algunas aclaraciones respecto a los colores relacionados, respectivamente, con el

lenguaje y el significado de los términos de color, la experiencia del color y las distintas clases de conceptos de colores. Me enfrentaré a las dificultades en el orden en que fueron mencionadas.

Colores, lenguaje y experiencia

El carácter social del lenguaje de inmediato hace que salte a la vista su faceta conductista. No deberíamos, sin embargo, precipitarnos y atribuirle a Wittgenstein una teoría puramente conductista de los colores o intentar defender nosotros, recurriendo a argumentos wittgensteinianos, una teoría así. Al hablar de conductismo lo único que deseo enfatizar es que parte de la explicación de la significación (el uso) de los nombres de los colores tendrá que tomar en cuenta la conducta contextualizada (regular o sistemática y socializada) de los hablantes. En verdad, podemos apuntar a por lo menos tres razones en virtud de las cuales lo que podríamos llamar una "teoría conductista pura de los colores" estaría destinada al fracaso. La primera es que es imposible identificar lo que sería la "conducta ante lo rojo", la "conducta de verde", etc. Frente a objetos rojos, por ejemplo, una persona puede llorar, gemir, reírse, quedarse impávida, fijar la mirada, voltear la cara, arrodillarse, brincar, etc. En segundo lugar, tampoco es cierto que cada vez que uno ve algo rojo le sucede a uno algo específico, ya sea interna ya sea externamente. No hay, pues, una reacción (y, por ende, una conducta) especial para cada color. En tercer lugar, aun si fuera aceptable, la teoría conductista del color de todos modos dejaría sin explicar la experiencia del color cuando ésta es expresada en primera persona. No obstante estas debilidades o deficiencias, el factor "conducta" sigue siendo importante. Lo que tiene que quedarnos claro es más bien cómo entra la conducta en la explicación general de la naturaleza del color.

Una de las intuiciones fundamentales de Wittgenstein en relación con el asunto que nos atañe es que los conceptos de color son como los conceptos de sensación. "Los conceptos de color tienen que tratarse como los de sensación" (1987, I, sec. 72). Así vistos, "rojo" y "dolor", por ejemplo, comparten (por lo menos parcialmente) una misma gramática. Esto refuerza lo dicho más arriba: que se tiene que reconocer que los conceptos de colores tienen una aplicación asimétrica, dependiendo de si son usados en primera o en tercera persona. Sería, pues, un grave error intentar proporcionar una explicación uniforme para 'yo veo en este mo-

mento un objeto rojo' y 'él ve en este momento un objeto rojo'. Es por esto que, como dije más arriba, una teoría meramente conductista de los colores sería inaceptable: dado que yo no recurro al examen de mi conducta para dar expresión a lo que percibo, una teoría exclusivamente conductista estaría dejando de lado la mitad de la explicación, puesto que no podría dar cuenta de los usos de los nombres de colores cuando son usados con verbos en primera persona. Ahora bien, de este uso hay que dar filosóficamente cuenta, por razones obvias. Antes de abordar el tema, sin embargo, quisiera decir unas cuantas palabras acerca del otro uso de las expresiones de color, por ejemplo, su uso en oraciones con verbos conjugados en tercera persona.

Los diversos juegos de lenguaje en los que aparecen términos para colores son o equivalen a una cierta técnica lingüística que tiene como objeto determinar o medir y manipular de determinada manera algunos aspectos de la realidad. Lo que hay que notar, empero, es que, independientemente de qué clase de manipulación faciliten o propicien, de todos modos "Los conceptos de color y forma deben ser aprendidos objetivamente" (1980, vol. I, 449). Esto quiere decir que los conceptos de colores, o si se prefiere, los usos asimilados de las palabras para colores, están sometidos a los mismos procesos de enseñanza ostensiva, definición, etc., que cualesquiera otros términos.

Una diferencia fundamental entre términos como 'dolor' y palabras como 'verde' es, como ya dije, que estas últimas no sirven para reemplazar reacciones espontáneas. En este punto, dos nociones wittgensteinianas son particularmente útiles, a saber:

- Instrumentos del lenguaje.
- Semejanza de familia.

La primera de estas nociones sirve para destacar el papel que desempeñan los ejemplares, las muestras de colores por medio de las cuales se introducen en el lenguaje los nombres de los colores. La segunda permite eliminar toda tentación respecto a la búsqueda de un factor común en todos los casos de aplicación de un término. Esto último permite comprender por qué podemos hablar, por ejemplo, de un rojo bermellón, un rojo escarlata, un rojo oscuro, etc., siendo todos ellos **simples**. Lo que sucede es que disponemos de paradigmas, sobre la base de los cuales efectuamos transiciones en la aplicación de los términos, en función tanto de nuestras necesidades como de nuestras

reacciones y facultades cognitivas. Sobre esto regresaré más abajo. Por otra parte, decimos de una persona que ya sabe distinguir entre colores cuando reacciona del modo correcto frente a expresiones de la clase 'tráeme la pelota verde esmeralda y no la verde olivo', es decir, cuando la persona en cuestión trae el objeto que se le solicita y no otro. Hasta aquí, lo único relevante para la determinación del color (o, más exactamente, para la atribución a otros de conocimiento de los colores) es la conducta de los oyentes. Así, el significado (para un hablante) de las palabras para colores es una función de su participación en los diversos juegos de lenguaje en los que son usadas. Todo lo que está involucrado hasta aquí son cosas como la conducta, las emisiones, las reacciones, las acciones, etc. Podría objetarse, sin embargo, que está faltando en esta descripción lo realmente importante, a saber, la descripción de la experiencia misma del color. Para dar cuenta de ésta, lo que se tiene que hacer es pasar del examen de, por ejemplo, 'él ve un objeto blanco' a 'yo veo un objeto blanco'.

Wittgenstein hace una afirmación importante en su libro sobre los colores por medio de la cual ilustra con claridad qué dirección le va a imprimir a su investigación. Según él, "Si bien no existe la fenomenología, sí hay problemas fenomenológicos" (1987, I, sec. 53). Un problema fenomenológico es un problema concerniente a nuestra experiencia inmediata. En relación con los colores, por consiguiente, son legítimos los debates fenomenológicos, sujetos sin embargo a ciertas restricciones. Dos son particularmente importantes:

a) No deben interpretarse los resultados como resultados de una ciencia especial.
b) Es vano intentar recurrir para los ejercicios fenomenológicos o para la formulación de sus resultados a un "lenguaje privado", en el sentido establecido (y proscrito) de la expresión.

Examinemos ahora un caso particular: el del color blanco.

Como ya fue dicho, el análisis fenomenológico es el análisis de la experiencia inmediata. Dicho análisis exige que se utilice todo un vocabulario "especializado", mas (y esto es importante) no técnico. O sea, dicho vocabulario es también parte del lenguaje natural. En otras palabras, no se trata de un lenguaje esotérico, científico, etc. Palabras útiles en este sentido son términos como 'trasparencia', 'profundidad', 'opacidad', 'luz', 'oscuridad', 'saturación', todas ellas palabras del lenguaje natural. La fae-

na fenomenológica consiste, por lo tanto, en describir nuestra experiencia en esta terminología.

Mucho de lo que Wittgenstein dice en relación con el blanco tiene que ver o con la trasparencia y la opacidad o con la luz y la coloración. Empecemos con sus consideraciones acerca de la trasparencia o la opacidad del blanco. Lo primero que podemos señalar es que todo objeto blanco, puesto detrás de un medio coloreado (*e.g.*, un vidrio rojo, un plástico verde, etc.) se ve del color del medio (rojo, verde, etc.), en tanto que un objeto coloreado detrás de un medio blanco ni pierde su color ni continúa teniéndolo: desaparece en tanto que objeto coloreado. Esto muestra que hay una conexión diferente entre la transparencia y el blanco, por una parte, y la trasparencia y los demás colores (con excepción del negro), por la otra. La diferencia es esta: no podemos decir de ningún objeto blanco que es trasparente o, mejor dicho, podemos afirmar que si algo es trasparente, entonces ya no es blanco. Decir que lo blanco trasparente es inimaginable es decir que a la expresión 'blanco transparente' no la dotamos de ningún sentido, que no tiene aplicación. Por otra parte, puede afirmarse sin temor que "La transparencia y los reflejos existen sólo en la dimensión de la profundidad de una imagen visual" (*Ibid.*: sec. 19). De todo esto podemos inferir que el blanco es esencialmente un color de superficie. Cabe preguntar: ¿qué es un color de superficie? La respuesta es simple: un color de superficie (como el dorado, el plateado, etc.) es un color que no deja pasar la luz. El blanco es, pues, como bien han dicho algunos de quienes se han ocupado del tema, un color barrera (Véase Westphall, 1987: 15). Sin pretender adentrarnos en la explicación causal, es decir, manteniéndonos en el plano fenomenológico, podemos intentar explicar por qué el blanco es un color barrera. Consideremos detenidamente nuestro campo visual. Supongamos que estamos frente a un conjunto de platos, vasos, cubiertos, etc., de diferentes colores, en un área bien iluminada (de modo natural, esto es, por la luz del sol). Lo que vemos es, restringiendo nuestra atención al caso de los objetos blancos, que éstos hacen rebotar la luz. Precisamente por eso son opacos.

Veamos ahora qué sucede cuando, por ejemplo, mezclamos gotas de pintura de diversos colores con gotas de pintura blanca. El resultado general es que los colores se diluyen. Esto lo expresa Wittgenstein diciendo que "La mezcla con blanco quita la *coloración* al color" (1987, II, sec. 2). El blanco, por ser un color de superficie, reduce el brillo del color con el que es mezclado. Al reducir el brillo, empero, lo que se hace es disminuir la intensidad de la luz o, si se prefiere, incrementar la oscuridad. "'La mezcla

con blanco borra la diferencia entre la luz y la oscuridad, la luz y la sombra'; ¿define eso más exactamente los conceptos? Así lo creo" (*Ibid.*: sec. 9). Es este un punto en torno al cual Wittgenstein parece aceptar el veredicto de Goethe, para quien los colores eran ante todo sombras. Aquí se produce un marcado contraste con los diagnósticos de gente como Hardin, Landesman, Westphall, etc., para quienes los colores son más bien alucinaciones. Wittgenstein presenta la idea como sigue:

> No es correcto decir que en un *cuadro* el blanco siempre debe ser el color más claro. Pero sí debe ser el color más claro en una muestra plana de manchas de color. Un cuadro podría representar en una sombra un libro hecho de papel blanco y, más claro que él, un cielo amarillo o azul o rojizo luminoso. Pero si describo una superficie plana, *e.g.*, un tapiz de pared, diciendo que consiste en cuadros amarillos, rojos, azules, blancos y negros puros, los amarillos no pueden ser más claros que los blancos, los rojos más claros que los amarillos.
>
> Por eso los colores eran sombras para Goethe" (*Ibid.*: III, sec. 57).

El análisis de la experiencia de lo blanco muestra que éste juega papeles distintos según los contornos o contextos. Dada su relación con la coloración, la saturación, la luz, etc., en ocasiones se tiende a ver en el blanco no un color, sino más bien la ausencia de color. Lo que esto pone de manifiesto es que el concepto de blanco es más complejo que otros conceptos de colores: podemos verlo de uno u otro modo, según nuestros intereses del momento. Obsérvese, por otra parte, que lo que hemos estado haciendo ha sido reportar aspectos de nuestra experiencia visual referente a los colores. Lo interesante y curioso del asunto, empero, es que las verdades a las que supuestamente accedemos, primero, aunque sirven para reportar mi experiencia, esto es, lo que me sucede o veo cuando percibo blanco, lo mezclo con rojo, etc., de todos modos es comprensible por todos y, segundo, que dichas verdades, que aparentemente nos dan lingüísticamente lo que podríamos denominar "el contenido de nuestra experiencia", en el fondo son otra cosa. A este respecto Wittgenstein nos pone en guardia: no debemos pensar que estamos realizando avances en una supuesta "ciencia de la experiencia", esto es, una ciencia intermedia entre la física y la lógica. Lo único que estamos haciendo es hacer observadores concernientes a la gramática de nuestro lenguaje, en este caso, a la gramática del concepto "blanco".

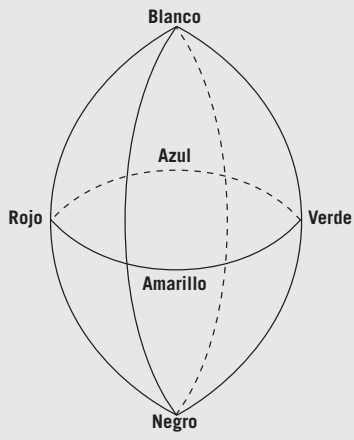
> En el *Tractatus,* Wittgenstein había sostenido que era en virtud de la "lógica" del color que proposiciones como 'esto es rojo' y 'esto es verde' se excluyen mutuamente. La idea era simplemente que dos manchas de color no pueden ocupar el mismo espacio. Para Wittgenstein, parte del problema consistía en que al hablar de lógica estaba apuntando a imposibilidades o necesidades estrictas, en tanto que al hablar de exclusión a lo que aludía era sencillamente a una oposición factual y, por ende, contingente. Pero, ¿cómo podría ser contingente una incompatibilidad lógica? Por otra parte, dada esta "incompatibilidad lógica" y su concepción de las proposiciones elementales, Wittgenstein se veía constreñido a no incluir entre las proposiciones elementales a las proposiciones que asignan colores a las cosas, por más que desde el punto de vista de la fenomenología éstas últimas fueron realmente las más simples. Pero entonces Wittgenstein, a diferencia de lo sucedía con Russell, se privaba de los únicos candidatos viables para ejemplificar lo que eran las proposiciones elementales. Es por eso, entre otras razones, que, en opinión de muchos, los problemas de fondo en el *Tractatus* empiezan precisamente con las proposiciones acerca de colores. P. M. S. Hacker ha expresado esto como sigue: "la primera filosofía de Wittgenstein se derrumbó ante su incapacidad para resolver un problema: la exclusión del color" (1970: 86). En otras palabras, la visión atomista del lenguaje no permite dar cuenta del significado de las proposiciones acerca de colores.

Wittgenstein dio un primer paso en la dirección correcta al admitir que inclusive las proposiciones elementales, si son significativas, lo son porque los significados de unas expresiones dependen de los de otras. Los colores no son conocidos o cognoscibles con total independencia unos de otros, puesto que forman un sistema.

> ¿Cómo sabemos que los colores forman un sistema? Si, *e.g.*, alguien ha visto únicamente rojo durante toda su vida, ¿no diría entonces él que conoció únicamente un color? A esto podemos responder que si todo lo que él vio era rojo y él pudiera describir eso, él debería también poder construir la proposición 'Eso no es rojo' y ello ya presupone la existencia de otros colores. O, también al decir eso, que él quiso decir algo que no puede describir, en cuyo caso él, en nuestro sentido, no conoce en absoluto los colores; en ese caso, tampoco se le podría *preguntar* si el rojo presupone un sistema de colores. De ahí que si la palabra 'rojo' tiene un significado, ya presupone un sistema de colores" (1979: 261).

No es, pues, posible que palabras como 'rojo', 'verde', 'azul', 'negro', etc., sean significativas si se les considera de modo totalmente aislado, esto es, con completa independencia *vi à vis* las demás. No quiere esto decir, desde luego, que ese sea el caso de todas las palabras para colores. Es obvio que el significado de 'rosa', por ejemplo, presupone los de 'rojo' y 'blanco' y, asimismo, que la inversa no vale. Llegamos así a la noción de color primario. La idea es la siguiente: hay un conjunto mínimo de nombres de colores que son básicos. Los colores nombrados por estos nombres son los colores "primarios". Los demás resultan de combinaciones o mezclas de colores primarios. Nuestra pregunta ahora es: ¿cuáles son esos colores primarios?

La respuesta de Wittgenstein a esta pregunta no se comprende si no se está familiarizado con sus puntos de vista sobre el lenguaje. A este respecto, una idea muy importante de la segunda filosofía de Wittgenstein es la de que hay algo que podemos llamar 'elementos de representación'. Su mera introducción no equivale a una descripción de nada. En el conjunto de dichos elementos encontramos no sólo palabras, sino también lo que Wittgenstein llamó 'instrumentos del lenguaje' y que incluyen cosas como gestos, muestras, sonidos, etc. Desde esta perspectiva, el lenguaje no incluye únicamente palabras. Ahora bien, concentrándonos en los colores, lo que podemos afirmar es que las muestras o ejemplares de colores fundamentales contribuyen a fijar **lo que tiene y lo que no tiene sentido decir** en relación con los colores y, por ende, determinará lo que puede ser o no puede ser una "experiencia". Quizá lo más apropiado sea empezar por el muy útil diagrama del octaedro de los colores, el cual reviste esta forma:



Lo que el octaedro gráficamente representa son los límites de lo decible. Vemos, por ejemplo, que así como no puede haber un negro blancuzco o blanco negruzco, tampoco puede haber un azul amarillento o un rojo verduzco. "El octaedro de los colores es gramática, puesto que dice que se puede hablar de un azul rojizo, mas no de un verde rojizo, etc." (1997, IV, sec. 39). Los colores primarios son como polos, algunos más cercanos entre sí que otros. Así, lo que el octaedro permite es visualizar lo que son en nuestro lenguaje las reglas que fijan tanto las conexiones semánticas permitidas como las prohibidas. Es sobre la base de estas conexiones que posteriormente se podrán establecer las diversas ciencias de los colores. "La física difiere de la fenomenología por cuanto se ocupa de establecer leyes. La fenomenología sólo establece las posibilidades. Así, la fenomenología sería la gramática de la descripción de aquellos hechos sobre los cuales la física elabora sus teorías" (*Ibid.*: I, sec. 1).

Así contemplada la cuestión de la naturaleza del color, se vuelven claras muchas tesis tradicionales y se disuelven muchas controversias filosóficas, como la de si los colores dan lugar de modo ejemplar a enunciados sintéticos *a priori*. Aquí es muy difícil no sentir la tentación de pensar que la gramática de los colores está a su vez fijada por algo externa a ella, esto es, por la realidad "en sí". Es este un error que Wittgenstein está ansioso de disipar. Su posición es bien conocida: la gramática no está determinada por nada o por lo menos por nada decible o expresable. Podemos entender por "realidad" la totalidad de los hechos que la conforman, pero es claro que cada vez que queremos referirnos a un sector de realidad lo tendremos que hacer por medio de nuestras categorías, de nuestros conceptos, recurriendo a nuestra gramática, es decir, a nuestro sistema conceptual que será lo que fije o establezca lo que se puede y no se puede decir, lo que se puede o no se puede experimentar. No tiene el menor sentido hablar de una realidad "extra-gramatical".

Tenemos, pues, un sistema de colores, una de cuyas características más importantes es que es expandible. Wittgenstein traza un interesante parangón con nuestro sistema numérico. "Tenemos un sistema de colores como tenemos un sistema de números. ¿Residen los sistemas en nuestra naturaleza o en la naturaleza de las cosas? ¿Cómo vamos a expresar esto? No en la naturaleza de los números o de los colores" (1980, vol. I, sec. 246). El caso de los números es tan claro a este respecto como el de los colores. En relación con los primeros, se empieza con los números básicos, esto es, los naturales y gradualmente se pasa a los reales, los complejos, etc. Difícilmente podría sostenerse que en algún momento

son nuestras matemáticas, en un sentido no-gödeliano, incompletas. Lo mismo sucede con nuestro sistema de colores: empezamos con los primarios y posteriormente lo vamos haciendo crecer con nuevos colores. La complejidad del sistema es en gran medida función de nuestros requerimientos tanto prácticos como teóricos. En todo caso, una cosa es clara: algo es un color si y sólo si es lo suficientemente semejante a eso que nosotros llamamos 'colores'.

Como todo sistema, el de los colores se funda en ciertas distinciones. Por ejemplo, distinguimos entre colores primarios y derivados. Aquí es importante no confundir la mera posibilidad lógica de que lo que para nosotros son mezclas de colores (*e.g.*, el anaranjado o el violeta) fueran los colores primarios para otros seres y las propuestas de cambio que son para nosotros pensables. "¿Hay entonces algo arbitrario acerca de este sistema? Sí y no. Es parecido tanto a lo que es arbitrario como a lo que no es arbitrario" (*Ibid.*: sec. 427). En otras palabras, si alguien hiciera una nueva propuesta respecto a lo que habrían de considerarse colores primarios **junto con** la descripción de lo que bajo esas nuevas circunstancias sería nuestro sistema de prácticas, actividades, reacciones, etc., entonces sí podríamos dotar de sentido, por ejemplo, a la expresión 'el rojo es complejo y el anaranjado simple'. En la medida en que nuestro sistema de colores, como nuestras matemáticas o nuestro ajedrez, acarrean consigo esta posibilidad, el sistema en cuestión tiene algo de arbitrario; por otra parte, en la medida en que de hecho no podemos sustituir a placer un sistema por otro, nuestro sistema real nos resultará no arbitrario.

> Colores primarios. Supóngase que los colores que llamamos mezclas desempeñaran entre otros hombres el papel de nuestros colores primarios; ¿deberíamos decir que sus colores primarios son, por ejemplo, este anaranjado, este rojo azulado, este verde azulado, etc.? ¿Se reduce entonces la proposición 'el rojo es un color primario' a esto: el rojo juega entre nosotros tal y cual papel; reaccionamos a lo rojo, lo amarillo, etc., de este y de este otro modo? La mayor parte de las veces uno no lo piensa así; es decir, 'el rojo es un color puro' es una proposición acerca de la 'esencia' de lo rojo, el tiempo no entra en ella; no se puede imaginar que *este* color pudiera *no* ser simple" (*Ibid.*: sec. 622).

De esta manera, si alguien dijera que se percata o ve o sabe que lo rojo no es simple, lo que habría que responder es que no se entiende qué quiso decir.

Antes de terminar esta sección, quisiera muy rápidamente abordar el espinoso asunto de la distinción filosófica entre "objetos de experiencia" y "objetos de experiencia inmediata", objetos e ideas, *sense-data* y objetos percibidos, etc. La distinción filosófica queda fielmente recogida, creo, como sigue: "de algún modo, todos vemos, por ejemplo, la misma mesa, pero cada quien tiene su propio panorama de la mesa. Hay, pues, un sentido de "ver" que es de uso común y otro que sería de uso estrictamente privado". Huelga decir que no sabríamos qué hacer con semejante distinción. La posición que deseo defender es ligeramente diferente. En mi opinión, lo que sucede es que el lenguaje debe proporcionar alguna clase de mecanismo para distinguir entre 'yo veo X' cuando hay un X que ver y 'yo veo X' cuando no hay tal X. Si este requerimiento lingüístico no fuera satisfecho o bien la comunicación sería imposible o bien habría múltiples casos de percepción engañosa de los cuales no podríamos dar cuenta. Ahora bien, el fenomenalista, por ejemplo, acepta la distinción, pero la reinterpreta, con lo cual la distorsiona. En lugar de comprender que lo que está involucrado es un mecanismo lingüístico determinado, opta por inventar y postular una nueva clase de objetos. De este modo, el mundo de la "apariencia", de lo "dado" a la mente, de lo "inmediato", de las 'imágenes', etc., se vuelve prioritario. Es evidente que de los embrollos que con ello crea no se sale nunca. La estrategia filosófica, además, conlleva una obvia tergiversación del modo como de hecho aprendemos a hablar. El usuario normal del lenguaje aprende primero expresiones como 'esto es rojo' y sólo después expresiones de la forma 'me parece que eso es rojo'. Expresiones de la segunda clase representan un avance lingüístico considerable. Como bien dice Wittgenstein: "La impresión visual roja es un nuevo *concepto*" (*Ibid.*: sec. 316). Esto refuerza lo que ya hemos dicho. El lenguaje de los colores es ante todo una técnica lingüística particular. Todo lo que se pueda hacer lingüísticamente con los colores representa, por lo tanto, un desarrollo, una expansión de los juegos de lenguaje originales. El aspecto subjetivo de la experiencia es algo que aparece muy posteriormente. Sobre la sólida base del lenguaje de los colores, se erige el lenguaje de las imágenes, impresiones, etc., de colores, no al revés, como quieren los filósofos. Esto me lleva a la última parte de este trabajo.

Conceptos de colores

Yo creo que después de estas disquisiciones en torno a los colores estamos en una mejor posición para comprender los avances de la física y para evaluar las pretensiones de los fisicalistas, según los cuales las explicaciones físicas nos dan la "esencia" del color. Dado que no soy físico, no puedo reconstruir aquí en todo detalle el contenido de la última teoría física concerniente al color. Me limitaré, por lo tanto, a ejemplificar, recurriendo al caso más elemental posible, el tipo de cosas que se obtiene por medio de una teoría física y la clase de ampliación conceptual que gracias a ella se promueve.

Probablemente el fenómeno más interesante y relevante para nuestros propósitos sea el bien conocido fenómeno de la dispersión de la luz. A mi modo de ver, lo único que nos capacitaría para comprender debidamente el fenómeno y la explicación es la descripción del marco dentro del cual se da la explicación en cuestión. Los físicos, en general, tienden a olvidarse precisamente de esto último. La verdad es que, para efectos puramente científicos, tienen razón en desentenderse de los asuntos que no son directamente abordados en sus teorías, pero para efectos de comprensión filosófica la descripción en cuestión resulta decisiva. Veamos por qué es ello efectivamente así.

Nuestro punto de partida son consideraciones de experiencia inmediata, esto es, fenomenológicas. Todos sabemos lo que es la luz, sin que para ello tengamos que dar una definición de 'luz'. La luz es eso que emana del sol, que ilumina los objetos, que un ciego no puede conocer, etc. Así mismo, los usuarios normales del lenguaje sabemos lo que son los colores, en el sentido ya aclarado de que sabemos usar los nombres de los colores. Consideremos ahora la siguiente situación: a través de una ranura, hacemos pasar un rayo de luz. Detrás de la ranura colocamos una lente. Ello se hace para volver a concentrar en un punto el haz de luz que tiende a expandirse al pasar por la ranura. Una vez más, detrás del lente colocamos un prisma, esto es, un medio trasparente limitado por dos planos que no son paralelos. Lo que entonces se produce es, asumiendo que el rayo de la luz era "blanco", lo que podría tal vez llamarse un "análisis" de la luz. En efecto, al pasar por el prisma, el rayo de luz se desvía y se descompone en una banda luminosa y continua. Esta banda es lo que se conoce como el 'espectro de la luz'. ¿Qué es lo que encontramos en dicho espectro? Rayos de colores ordenados de un modo específico. Los más importantes son, ordenados en función

de sus ángulos de desviación en relación con el prisma, los siguientes: el rojo, el anaranjado, el amarillo, el verde, el azul, el índigo y el violeta. Dicho de otro modo, con lo que de inmediato nos topamos es básicamente con los colores del arco iris.

Obsérvese que cuando hablamos de, por ejemplo, rayos rojos, usamos 'rojo' en un sentido un tanto ampliado o enriquecido. Por una parte, lo que vemos es rojo, en el sentido fenomenológico del término, sólo que en este caso eso que es rojo viene o queda identificado no sólo perceptualmente, sino también por una teoría determinada. Ya no se trata únicamente de un simple rojo de experiencia, sino de un rojo que es una mezcla de experiencia y de teoría. Este nuevo rojo es medido. Lo que se mide es su índice de refracción. Lo que aquí tenemos es, pues, como acabo de decir, un rojo físico, el cual queda definido de una manera que ya no es meramente fenomenológica. En este sentido, es perfectamente posible que el rayo definido por tal o cual índice de refracción no fuera lo que normalmente llamamos 'rojo'. En verdad, es perfectamente posible que el color que físicamente quedó definido como el color que se refracta con tal o cual índice no es el que de hecho queda identificado de esa manera. No hay nada de contradictorio en una hipótesis como esa. Hay, pues, un sentido en el que la descripción física es sólo contingentemente verdadera del objeto.

Están aquí involucrados diversos problemas que más que considerar me limitaré a mencionar. El primero es la inferencia usual de los científicos, aparentemente a-problemática, concerniente a la naturaleza de lo blanco. Si el rayo original que pasa por el prisma es de un color que no sea blanco, su paso a través del prisma no cambia su color; en cambio, si el rayo de luz es blanco, entonces al pasar por el prisma se descompone. De la conjunción de estos hechos, los científicos extraen la extraordinaria conclusión de que lo blanco es una superposición o una mezcla de todos los colores. Esto me parece ser o una inferencia totalmente injustificada e incomprensible o una inferencia basada en un significado no usual sino técnico de los nombres de colores y de palabras como 'mezcla'. En mi opinión, lo que sucede es que 'blanco', usado en conjunción con 'rayo de luz', es un término teórico, en tanto que usado normalmente es el nombre de un color más. Lo mismo pasa con 'rojo', 'amarillo', etc. Así, las caracterizaciones físicas lo que hacen es modificar, "tecnificándolo", el significado original de nuestras palabras. Es así que nuestro sistema conceptual se amplía o expande. Pero esto a su vez aclara cómo o por qué se puede producir una paradoja como

la consistente en afirmar que un color simple, como lo es el blanco, es, por así decirlo, la "suma" de todos los colores. En el sentido normal del término, decir que el blanco es la suma de todos los colores es emitir un absurdo. Eso sólo tiene sentido cuando lo que se emplea es el término técnico 'blanco'.

Consideraciones finales

Difícilmente se podría haber intentado siquiera echar luz sobre todos los temas relacionados con los colores y nunca este trabajo anidó semejante pretensión. Mis ambiciones fueron desde el principio mucho más modestas. A lo que desde el comienzo aspiré fue sencillamente a despejar en alguna medida, y en algunos sectores tan sólo, la espesa niebla en la que está toda el área. Como era de esperarse, no habría resultado posible siquiera aludir a muchos e importantes temas internamente conectados con los que aquí fueron abordados. Por ejemplo, no pudimos enfrentarnos a cuestiones como la simplicidad del color, la relación entre los colores y las formas, los distintos usos de los paradigmas o muestras, las relaciones entre diversos colores, la mismidad del color, etc. No obstante, sigue siendo mi convicción que la clave para la comprensión última de las complicaciones conceptuales engendradas por los colores, esto es, la clave para la disolución definitiva de los *puzzles* que surgen en torno a ellos, es algo que sólo puede provenir del examen de los juegos de lenguaje en los que son usados términos para colores y, eventualmente, de las formas de vida a las que dan lugar. Para ello, las técnicas wittgensteinianas de disolución gradual son imprescindibles. Y si hubiera algún problema filosófico insoluble, un problema que fuera resistente al análisis gramatical, lo único que puedo decir es que no tengo la menor idea de cuál pueda ser.

Bibliografía

HACKER, P. M. S. (1970). *Insight and illusion*. Oxford: Oxford University Press.

HARDIN, C. L. (1988). *Color for philosophers*. Indiana/ Cambridge: Hackett, Publishing Company.

LANDESMAN, Ch. (1989). *Color and consciousness. An essay in metaphisics. Filadelfia:* Temple University Press.

LOCKE, John (1964). *An essay concerning human understanding*. Abrevidado y editado por A. D. Woozley. Gran Bretaña: Fontana/ Collins.

WESTPHALL, J. (1987). *Colours. Some philosophical problems from Wittgengstein*. Oxford: Basil Blackwell.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1978). *Tractatus lógico-philosophicus*. Londres: Routledge Kegan Paul.

_____ (1980). *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1987). *Observaciones sobre los colores*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México: UNAM/ Piadós.

VIII. Intencionalidad y conciencia

Introducción

Quisiera iniciar esta exposición con una disquisición, que no por superficial dejará de sernos útil posteriormente, sobre los vínculos que ligan a la filosofía con la ciencia y el sentido común. Éstos, cuando se les examina con cuidado, resultan ser bastante complejos y de lo más variado. Para empezar, parecería que existe un cierto acuerdo tácito entre todas las partes por mantener, de uno u otro modo, un cierto balance, un cierto equilibrio, lo cual, en vista de que los conflictos entre ellas abundan, es perfectamente comprensible. Así, podemos distinguir por lo menos las siguientes situaciones básicas:

1. Se produce un conflicto entre el sentido común y la ciencia. Esto no tiene nada de sorprendente, puesto que el primero conforma una concepción de la realidad poco abstracta, no sistematizada, etc., en contra de la cual la segunda de modo natural permanentemente atenta. Piénsese tan sólo en las diversas teorías de la materia que emanan de, por ejemplo, la física cuántica y lo que se conoce como 'realismo ingenuo', o contrástese lo que los neurofisiólogos nos dicen acerca de nuestros propios estados y procesos (así llamados) 'mentales' con lo que es para el lego el ver, el tener experiencias, recuerdos, sueños, etc. Frente a un conflicto así, la función de la filosofía es, en general, la de mediadora. Por ejemplo, la filosofía de la ciencia es en gran medida un esfuerzo por establecer alguna clase de puente entre el sentido común y la ciencia, intentando mostrar cómo esta última brota del primero, se construye a partir de él, etc. Lo que rara vez se acepta como viable, como algo indiscutible, es que haya un abismo infranqueable entre el sentido común y la ciencia.

2. Puede haber conflictos entre la filosofía y el sentido común. De esta clase de problemas está llena la historia de la filosofía. Una cosa es el sistema de conceptos no analizados de los que se parte y otra, a menudo completamente distinta, las sofisticadas concepciones que se derivan del análisis de nuestros conceptos, así como de énfasis y jerarquizaciones que el sentido común no traza. En realidad, nuestro sistema conceptual es tan complejo que difícilmente se podría esperar de un hablante normal que conociera o se percatara de todas las implicaciones o presuposiciones de cada una de sus aseveraciones. Pero, una vez más, cuando se suscita un problema serio así, el filósofo recurre a la ciencia para matizar su oposición al sentido común y de este modo reestablecer un equilibrio mínimo.
3. Se puede generar una alianza entre la filosofía y la ciencia en contra del sentido común. Este es el caso de todas las "filosofías científicas", como por ejemplo las de Bertrand Russell o la del empirismo lógico. En casos así, el sentido común se defiende, por así decirlo, ampliándose o modernizándose. También el sentido común se altera (siguiendo, claro está, sus ritmos), pero los cambios que en él se operan proceden de lo que es una convergencia poco usual entre la filosofía y la ciencia.
4. Puede producirse una oposición entre la ciencia y la filosofía. Curiosa y contrariamente a lo que mucha gente piensa, un conflicto así es de lo más raro que pueda haber. Es relativamente claro que los discursos científicos y filosóficos están en diferentes niveles de abstracción, por no hablar ya de sus respectivos objetivos, métodos, etc. De ahí que en realidad sea prácticamente imposible que se contradigan. Lo que sí puede suceder es que ciertas filosofías armonicen menos bien que otras con el panorama global generado por la ciencia. Empero, cualquier filósofo respetable tenderá a decir, no si razón, que sus resultados son perfectamente compatibles con los de los científicos. Un caso ilustrativo extremo es el del gran inmaterialista: el obispo Berkeley. Cuando se generan problemas así, el sentido común tiende más bien a ser neutral y con ello a mantener el equilibrio.

Estos son casos de oposición teórica y de divergencia conceptual que permiten, como es obvio, un sinnúmero de variaciones, de matices. Un caso particular es, como veremos, el de filosofías que aspiran a con-

jugar el sentido común con la ciencia. Aunque este es un fenómeno bastante común (particularmente en nuestros tiempos), el resultado es en general sumamente pobre, porque si nos fijamos bien lo que las más de las veces se logra no es otra cosa que disfrazar prejuicios procedentes del sentido común con simbología y terminología científica. Lo que en casos así se genera es genuino retroceso filosófico, además de que, estoy persuadido de ello, también se erigen obstáculos para la investigaciones científicas fructíferas. Uno de mis objetivos en esta ocasión será intentar mostrar que así sucede con muchas teorías filosóficas actuales y que forman parte del haber común normal de teorías en esa área de la filosofía que se conoce como 'filosofía de la mente'.

La noción común de intencionalidad

Hay ciertos fenómenos, imposibles de clasificar como físicos y sólo muy difícilmente como sociales, a los que en cambio de modo natural calificamos de 'mentales'. Ilustremos esto. De seguro que una persona puede **pensar en** alguien y al hacerlo lo que puede pasar es que la persona en cuestión se autogenere la imagen de alguien y se diga a sí mismo: 'sí, es él'. En otras palabras, la persona se **representa** para sí misma, esto es, para su propio consumo, un objeto particular, en este caso otra persona. Sin duda alguna cabe preguntar: ¿qué es eso de 'representarse' a alguien? O podría darse el caso de que se hablara de alguien y esa persona **se refiriera a**, por ejemplo, un alumno. Ahora bien, ¿qué podría ser ese 'referirse a' alguien? Alguien puede ciertamente afirmar que **cree en Dios**, en el progreso de la historia, el triunfo de la justicia, etc. Su creencia es **acerca de** algo. La pregunta nuestra es: ¿cómo es posible ese fenómeno de ser 'acerca de' algo y en qué consiste? Como una intuición e hipótesis de trabajo que habrá que someter a prueba, deseo sugerir que, puesto que el problema se genera en el nivel o plano del sentido común y el lenguaje natural, es normal que sea en ese mismo nivel que debamos buscar la respuesta, por compleja o vaga que sea. Y por lo menos en este nivel es claro que todos nosotros, los usuarios normales del lenguaje, somos por igual autoridad.

Si no me equivoco, lo que el sentido común diría es algo como esto: fenómenos como los de referirse a, querer decir, pensar en, representarse algo o alguien son fenómenos típicamente mentales. Suceden en el interior de las personas y probablemente en algún lugar de sus cabezas. Para

cada uno de estos fenómenos hay, se supone, un sentimiento especial. De seguro que no me pasa lo mismo si creo algo que si lo deseo. Desde este punto de vista, la capacidad o la facultad de referir, de apuntar "mentalmente" a algo, de querer decir una cosa y no otra, etc., es lógicamente anterior a la de comunicar eso que se piensa, se cree, se imagina y demás. Esto por lo menos es parte del núcleo de la concepción del sentido común y algo que debemos examinar críticamente.

La teoría de la intencionalidad de John Searle

Un filósofo importante que aborda con considerable detenimiento la clase de problemas ejemplificados más arriba es John Searle. Lo que éste se propone es construir una muy ambiciosa teoría de lo que en el ámbito de la filosofía de la mente se conoce como 'intencionalidad'. La teoría en cuestión tiene implicaciones importantes en otras áreas de la filosofía, en particular para la filosofía del lenguaje. En mi opinión, la teoría de Searle también tiene implicaciones para la psicología que será importante tratar de desentrañar.

Searle empieza a exponer su teoría con una definición. "La intencionalidad", nos dice, "es propiedad de muchos estados y eventos mentales mediante la cual ellos están dirigidos a o son acerca de o sobre objetos y estados de cosas en el mundo" (1983: 1). Es claro que hay una diferencia fundamental entre algo que llamamos 'estado mental' y algo que llamamos 'estado físico'. Por ejemplo, podemos decir (y sería perfectamente correcto hacerlo) de un río que fluye en una cierta dirección; del agua de la lluvia que se dirige hacia el centro de la tierra; del viento que levanta tolvaneras, etc., pero es claro al mismo tiempo que ni el río ni el agua ni el viento se dan cuenta, se percatan, se representan eso que "hacen". Eso sólo lo puede hacer un objeto o ser que posea una mente y eso que la mente hace es precisamente imponer **intencionalidad**. Searle distingue entre intencionalidad y conciencia: para él ni todos los procesos y estados conscientes son intencionales ni todos los procesos intencionales son conscientes. Por ejemplo, una angustia es un estado consciente no intencional (la atención no está dirigida hacia ningún objeto particular) y un sueño sería un estado intencional pero no consciente. Un estado intencional "representa" un objeto, una situación, un estado de cosas en la mente del sujeto. Aquí se hace un poco difícil separar, en el pensamiento de Searle, dos nociones, a saber, la de representación y la de intencio-

nalidad. Lo que él afirma es que "todo estado intencional se compone de un contenido representativo en un cierto modo psicológico" (*Ibid.*: 11). Por ejemplo, las creencias, las expectativas, los deseos, las intenciones, etc., son estados intencionales. Todos ellos tienen un cierto contenido, esto es, todos ellos son acerca de algo o alguien (si creo que José es inteligente mi creencia es acerca de José; si deseo que Lola no cante mi deseo es acerca de Lola, versa sobre ella, tiene que ver con ella, etc.). Dos estados intencionales pueden tener el mismo contenido intencional, luego no es el contenido lo que permite diferenciarlos o clasificarlos. Para distinguirlos tenemos que detectar lo que Searle llama el 'modo intencional': el modo de creencia, el de intención, el de deseo, el de imaginación, etc. Un último elemento en la teoría de Searle que vale la pena mencionar es el siguiente: hay casos, los más importantes quizá, de estados intencionales, en los que aparece lo que Searle denomina la 'dirección de acomodo' (*direction of fit*). Cuando pensamos o creemos algo o en algo, nuestro pensamiento es acerca de un sector de realidad y puede ser verdadero o falso, es decir, se acomoda a la realidad o no. Ello no sucede con todos los estados intencionales. Si estoy teniendo un ensueño o deseo algo, el contenido representativo de mi ensueño o de mi deseo no tiene la dirección de acomodo, esto es, no pretendo que sean verdaderos. Ahora bien, cuando está presente la "dirección de acomodo", el contenido intencional determina las condiciones de satisfacción del estado intencional en cuestión. Si se satisfacen dichas condiciones el estado es satisfecho. En casos como éstos, como bien dice Searle, la especificación de un contenido proposicional es simultáneamente la especificación de sus condiciones de satisfacción.

Esto que hasta aquí hemos dicho puede sonar alarmantemente abstruso, pero en el fondo es de una sencillez espantosa. Dicho en un lenguaje un poco más prosaico, lo que Searle está afirmando es lo siguiente: una creencia o un pensamiento tienen un contenido y son verdaderos o falsos si el contenido de mi creencia se acomoda o corresponde al estado de cosas correspondiente. Supongamos que creo que el petróleo de México será vendido a buen precio y que su producto será empleado en beneficio de los mexicanos. Hay un estado intencional, a saber, una cierta creencia, que tiene un contenido, esto es, que el petróleo será vendido a buen precio y su producto será empleado para beneficio de los mexicanos, un modo psicológico particular, o sea, el de la creencia, y condiciones de satisfacción, es decir, que efectivamente se venda a buen precio el petróleo y que el dinero que se obtenga sea em-

pleado para beneficio de los mexicanos. Esto inclusive puede quedar formalizado como sigue:

Creer (p) & Creer (q)

y las condiciones de satisfacción de la creencia quedan expresada formalmente así:

"Creer (p) & Creer (q)" = V ssi p & q

Hay un punto muy importante que es imprescindible destacar. Searle reconoce que su investigación acerca de la intencionalidad y la representación es "paralela" a la que él defiende en el plano del lenguaje. La teoría de Searle, heredada de J. L. Austin, es la teoría de los actos de habla. No son estos ni el lugar ni el momento para efectuar una exposición de dicha teoría, por lo que no me detendré mayormente en ella. Lo que quiero es señalar en qué consiste el "estricto paralelismo" entre la teoría de la intencionalidad y la del lenguaje que Searle presenta. Así, la noción de representación es, se nos dice, la misma en ambos casos: una creencia y una afirmación representan del mismo modo. Lo importante es que, según él, lo que tiene prioridad es la creencia. En palabras de Searle, "El lenguaje se deriva de la intencionalidad y no a la inversa" (*Ibid.*: 5). En ambos casos podemos hablar de un contenido proposicional y lo que en el caso de los actos de habla es la fuerza ilocucionaria, en el estado mental correspondiente es el modo psicológico. La distinción entre actos aseverativos, por una parte, y los comprometedores ('prometo que...') y directivos ('haz lo que te dije') se traspasa por igual al plano de los estados intencionales. Por último, el estado intencional de, por ejemplo, creencia es la condición de sinceridad del acto ilocucionario consistente en afirmar que se cree algo. Si la condición no es satisfecha, entonces o mentimos o hablamos como pericos. La filosofía de Searle, podemos inferir, realmente hace girar todo, se funda en la noción de intencionalidad. Esto vale también para lo que sería la psicología asociada con su filosofía. Nuestro problema será, en parte, determinar qué clase de psicología podría ser esa.

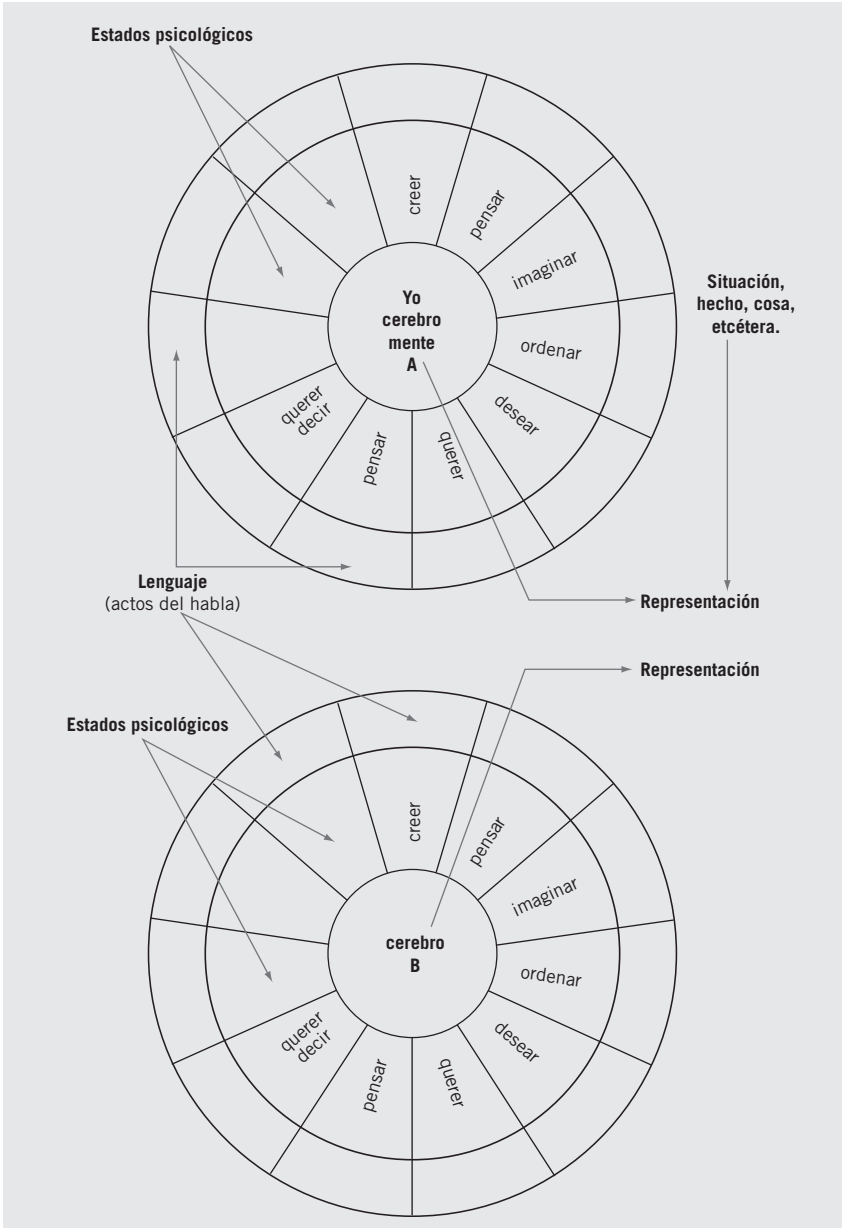
Que la teoría de Searle es de largo alcance es algo que se puede apreciar con facilidad cuando nos percatamos de que él pretende deducir toda una teoría del significado a partir de su doctrina de la intencionalidad. Es obvio que una cosa es emitir sonidos y otra construir oraciones significativas y emplearlas para decir algo. En gran medida, la

teoría de Searle se deriva de la de Paul Grice. De acuerdo con este último, el que alguien diga algo significativamente se explica porque tiene ciertas intenciones, como la de producir en el escucha tales o cuales reacciones. Lo que Searle desea es desarrollar este punto de vista inicial. Su pregunta es obvia: ¿qué es lo que habría que añadir para que, dada una cierta emisión de sonidos (esto es, un acto de habla), ésta se convierta en la emisión de un trozo significativo del lenguaje? Su respuesta es muy simple: tener el estado intencional adecuado. Searle inclusive admite que "las condiciones de satisfacción del estado mental expresado en la realización de un acto de habla son idénticas a la satisfacción del acto de habla mismo" (*Ibid.*: 164). Podemos empezar a preguntamos qué quedaría de la doctrina de la intencionalidad si no dispusiéramos previamente de una teoría del lenguaje.

La teoría de la intención significativa propuesta por Searle es, como era de esperarse, de una complejidad imposible de evitar. Así, según él, hay dos niveles en la realización de un acto de habla: el del estado psicológico expresado y el de la intención con la que se efectúa dicho acto. "Hay un doble nivel de intencionalidad en la realización del acto de habla, un nivel de estado psicológico expresado en la realización del acto y un nivel de la intención con la que el acto es realizado y que lo hace ser el acto que es" (*Ibid.*: 164). Este segundo nivel es el de la intención de significado. El problema es el siguiente: yo puedo aseverar algo sin, por ejemplo, creerlo. Empero, "el contenido de la intención de significado debe determinar tanto que el acto de habla como las condiciones de sinceridad tengan las condiciones de satisfacción que tienen y que tengan idénticas condiciones de satisfacción" (*Ibid.*: 165). La obra de Searle es de ramificaciones considerables pero, para los efectos de este trabajo, creo que con lo que hasta aquí hemos dicho tenemos ya suficientes elementos para examinarla críticamente.

Crítica a la teoría de Searle

Creo que para mejor comprender la teoría de Searle y las críticas que, a mi parecer, se pueden elevar contra ella, lo más conveniente es intentar captar el contenido de la teoría mediante un diagrama. Así, si no estoy equivocado, creo que la imagen que mejor recoge lo que Searle dice es algo como lo que indica el esquema de la página siguiente.



Con este diagrama presente, creo que será más fácil apreciar las críticas que deseo elevar en contra de Searle. Por lo pronto, un primer defecto, bastante obvio por lo demás, es que la teoría de Searle es claramente

circular. Su punto de partida es la idea, no cuestionada, de que la intencionalidad es un rasgo prelingüístico de los estados mentales y que sería gracias a ella que se explicarían todas las distinciones y matices lingüísticos que de hecho conocemos. Pero si preguntamos cómo detectó y logró clasificar Searle toda esa variedad de funciones representativas de la mente-cerebro, la respuesta es que las obtuvo de su estudio del lenguaje, de su teoría de los actos de habla. Luego su estrategia es la siguiente: se desarrolla la teoría de los actos de habla, la cual se convierte en el instrumento teórico real, y de ella extrae una cierta metafísica y una cierta concepción de la mente. Después, con base en dicha concepción se explica el lenguaje.

Una segunda clase de problemas a las que se enfrenta la teoría de Searle (y que ni ella ni teorías semejantes pueden eludir) es que hace uso de una noción absurda y no explicada de representación. Searle emplea la noción en un nivel de discurso que es enteramente inapropiado. La noción de representación estaba vinculada a otras antes de que Searle la usara y lo que él hace es simplemente ignorar dichos vínculos. En particular, es esencial a ella la idea de que hay cuatro elementos, uno relacionante, dos que son puestos en relación y una convención. Así, por ejemplo, podemos afirmar que un artista representó de tal o cual modo el mundo circundante. Lo que esto quiere decir es que logró establecer una combinación, digamos de colores, que gracias a una regla o conjunto de reglas particulares, originales, etc., dan como resultado un nuevo modo de percibir algo, son una invitación a ver de modo diferente, estableciendo nuevas conexiones, etc.; tiene sentido afirmar que tal o cual persona representó a otras en el club, en la Cámara de Senadores, el comité editorial, etc. Lo que esto significa es que está en su lugar, que trasmitirá a otros su mensaje, que hace lo que el otro haría si estuviera allí. Una vez más, tenemos por lo menos cuatro elementos: dos personas, una institución y una acción determinada. De nuevo, no habría inconveniente en que alguien afirmara de un mapa determinado que representa un país. Este es un uso legítimo y claro de 'representación': lo que se quiere decir es que por medio de una escala determinada, ciertas convenciones, etc., podemos hablar, tomar decisiones, hacer cálculos y demás sobre el papel, pero que después se aplican a un país determinado. Un último ejemplo: no habría nada que objetar (lingüísticamente) a quien sostuviera que un hombre (Napoleón, digamos) representa el triunfo de las ideas de la Revolución Francesa. Aquí la idea es la de un símbolo y de nuevo hay cuatro cosas: el sujeto que afirma y establece una conexión entre un individuo-símbolo y un proceso histórico. En todos esos casos y en mu-

chísimos otros podemos dar una justificación de nuestro uso de la noción de representación, puesto que es legítimo, y por ello podríamos eventualmente reemplazar la noción de representación por otras. Lo que en cambio no podemos hacer es aplicar la noción de representación cuando nada más hay tres elementos, y menos aún si dichos elementos son cosas inertes, objetos, de la clase que sea. En casos así falta un elemento primordial para poder hablar de representación: la convención o estipulación, fijada de antemano y que tiene que haber sido hecha explícita. Es claro que en la teoría de Searle dicho elemento falta, porque para él lo que representa es el cerebro y lo que se representa es la realidad. Pero si lo que hemos dicho tiene siquiera visos de verdad, una idea así tiene que ser absurda, puesto que es claro que el cerebro no establece convenciones de ninguna índole. Esta "incapacidad" no tiene nada que ver con facultades físicas, químicas, etc. La incapacidad es, por así decirlo, lógica: la categoría de representación sencillamente no se le aplica al cerebro o, en el mejor de los casos, se trata de una noción totalmente nueva, en cuyo caso se nos tiene que explicar. De lo contrario, hablar de representación cerebral no es sino cómoda e irresponsablemente trasponer de un contexto a otro un término, cortando de paso todos sus vínculos semánticos establecidos previamente.

Otra manera de enfrentarse críticamente a la teoría de Searle es tratar de efectuar una especie de reducción al absurdo, esto es, aceptándola literalmente y examinando a qué conclusiones nos lleva. El cerebro, se supone, es el verdadero sujeto de la representación. De acuerdo con esto, un cerebro-máquina-mente puede perfectamente bien autorrepresentarse un determinado estado de cosas (*e.g.*, que una vaca come en una pradera). ¿Cómo lo logra? Por una extraña facultad llamada 'intencionalidad'. Ya esto equivale a la introducción del misterio en nuestras explicaciones. Empero, lo que en este momento me interesa enfatizar es que, desde esta perspectiva, el yo-cerebro puede, además, dar expresión lingüística a su representación intencional. Dado que una cosa es la creencia en A y otra la afirmación de que A es el caso, se abre automáticamente la puerta de que el estado intencional no corresponda al acto lingüístico que supuestamente le corresponde. No veo ninguna imposibilidad de tipo lógico por la que no se pueda estar en un estado de confusión permanente, teniendo, por ejemplo, deseos y expresando dudas. ¿Qué en el esquema de Searle podría bloquear esa posibilidad? Lo único que podría jugar ese saludable papel son lo que él llama las 'condiciones de satisfacción': se supone que son las mismas en el estado intencional (digamos de esperanza) que para el acto de habla expresivo que le corresponde. Pero esto

naturalmente no es una respuesta porque, ¿cómo voy yo a saber cuál es el acto de habla que corresponde a un estado intencional determinado si, por hipótesis, estoy en un error?

Supongamos ahora que dos personas, A y B, hablan de o se refieren a un hecho particular. A dice una cosa y su estado es la garantía de que lo que dice es lo que piensa y lo que quiere decir. Pero B, naturalmente, no tiene acceso a dicho estado y tiene que conformarse con lo que A dice. Pero entonces, para efectos de la comunicación, ¿de qué nos sirve todo lo que pasa en el mundo privado de A y de B? Si el lenguaje de A funciona para la comunicación, funciona también para la representación y no se necesita ninguna otra noción de representación. O sea, contrariamente a lo que Searle sostiene, la noción de comunicación es lógicamente previa a la de representación. Podría, desde luego, argumentarse que el estudio empírico del cerebro revela que hay una dimensión de la vida biológica todavía no atrapada por el lingüista. La respuesta a esto es que ello bien puede ser cierto, pero no tiene nada que ver con nuestro tema y sólo parece tenerlo por el fácil uso de palabras como 'representar'. Sobre esto regresaré posteriormente. Por el momento, quisiera simplemente observar que la teoría de Searle encaja bien en lo que es su concepción de la filosofía del lenguaje como una parte subordinada de la filosofía de la mente. Creo que, si algún valor tienen los comentarios que hemos hecho, la deficiencia fundamental del pensamiento de Searle procede precisamente de una inversión en la prioridad y el orden de las discusiones. Veamos a dónde nos lleva la opción opuesta.

Una concepción alternativa de la intencionalidad

Una de las preguntas directrices de Searle es: ¿qué diferencia hay entre "está lloviendo" dicho por mí cuando está lloviendo y la emisión de la misma oración por, digamos, una grabadora o un perico?, ¿qué aporta el sujeto que hace que la primera emisión sea significativa y la segunda una mera colección de ruidos? Searle, como vimos, ubica en el fundamento de su concepción la noción de intencionalidad. Con ella llegamos a un término, a un punto final en su explicación. De qué pueda servirle a una psicología operativa la teoría de Searle es algo que escapa por completo a mi comprensión.

Yo creo que hay una respuesta a la pregunta de Searle, diferente de la que él ofrece y cuyos resultados sí pueden ser de alguna utilidad para la psicología. Parte de la estrategia consiste en invertir el planteamiento. Lo que quiero proponer es que se explique la "intencionalidad" en términos del lenguaje. Si ello es factible, entonces se verá que la filosofía de la mente, cuando es concebida de modo adecuado, resulta ser una rama de la filosofía del lenguaje. Desde la perspectiva por la que abogo, el que alguien se "represente" algo es una cualidad de ese alguien *qua* ser hablante, no *qua* ser biológico. Una respuesta meramente "lingüística" debería bastar para explicar este fenómeno, y con una doctrina lingüística aceptable de la representación podremos pasar a plantear problemas genuinos que ya no son de orden lingüístico, sino fáctico o empírico.

Quisiera empezar reconociendo que no creo que sea realizable (ni deseable intentarlo) ninguna reducción o eliminación de "lo mental". Es claro, a mi entender, que cada vez que queramos eliminar términos de carácter mentalista y reemplazarlos por descripciones supuestamente neutras, fracasamos, pues de uno u otro modo volvemos a introducir otros de la misma clase en las explicaciones. Supongamos, por ejemplo, que alguien afirma 'quisiera estar buceando en Cancún' y que quisiéramos dar cuenta del 'quisiera' y reemplazarlo por algún otro término no mental. Podríamos intentar, por ejemplo, 'si me preguntaran si me gustaría estar ... yo respondería que sí'. Claramente, aquí reemplazamos 'quisiera' por "me gustaría", lo cual hace ver que no se ha efectuado ningún avance real; probemos entonces otro reemplazo, digamos: 'si me propusieran… yo aceptaría'. Pero, una vez más, hemos fracasado en nuestro intento de deshacernos de los términos mentales, puesto que 'aceptar' es un acto de voluntad, no algo que un cuerpo haga. No seguiré ofreciendo más candidatos de reemplazo, entre otras razones porque sabemos a priori que ello no nos lleva a ninguna parte. Parto, pues, del supuesto de que el lenguaje de lo mental es parte integrante e ineliminable del lenguaje en general o como un todo.

Ahora bien, el hecho de que el lenguaje de lo mental sea una porción independiente e irreducible del lenguaje no tiene ninguna implicación metafísica. Yo creo que dicho *factum* lingüístico es perfectamente compatible con la ciencia. Lo que se requiere es una nueva interpretación global de dicho lenguaje. Lo que es importante es aprender a comprender la función de esa dimensión o sector del lenguaje. La pregunta de Searle puede, por consiguiente, trasmutarse en: ¿para qué nos sirve de hecho el lenguaje de lo mental?, ¿qué función desempeña en nuestras vidas?

Tomemos el caso de "representar". A representa un cierto estado de cosas. La primera pregunta que se nos ocurre preguntar es, '¿qué quiere decir eso?'. A mi modo de ver, sin embargo, dicha pregunta no es particularmente útil. Preguntémonos mejor: ¿qué quiero lograr yo cuando digo que A se representa adecuadamente una cierta situación? Puedo querer decir muchas cosas: que A la describe bien, que siendo partícipe de ella sabe cómo actuar para alcanzar sus objetivos, que podría dar buenos consejos a quien estuviera en una situación idéntica o similar, etc. Pero nótese, primero, que el conjunto de respuestas que puedo dar no equivale sino a una muy compleja descripción en la que se combinan conducta lingüística y extra-lingüística propias de los contextos relevantes y, segundo, que para nada hemos tenido que hacer intervenir a los "estados representacionales", a los "estados mentales". La razón es que la función de expresiones como 'estado mental', 'estado interno', 'representación', etc., es otra que la que generalmente se les atribuye. No aluden a nada interno, sino a complejos mecanismos de conducta socializada y significativa. Dado que cuando empleamos esas expresiones no hay un objeto concreto (físico) que privilegiar, nuestra tendencia espontánea (impulsada por la gramática superficial) es la de inferir que estamos hablando de un objeto no público. Pero eso es un error total. Deseo sostener que lo que los filósofos llaman 'estado mental', por ejemplo, significa precisamente el conjunto abierto de reacciones especiales, sutiles, significativas, etc., inmersas en contextos y las cuales pueden entonces quedar recogidas mediante una fórmula general. Pero si esto es así, entonces habría que conceder que la "representación" es, ante todo, un fenómeno lingüístico que tiene lugar en contextos y situaciones determinados.

Sobre la base de esta concepción de la representación (facultad de los hablantes generada por el lenguaje), se puede pasar a dar cuenta de la "representación mental". La pregunta útil es, una vez más: ¿qué clase de actividad le permite al usuario desplegar el uso de expresiones como 'estoy hablando de mi imagen mental' o 'yo me represento mentalmente tal o cual cosa'? Lo que tenemos que examinar es qué está permitido y qué no está permitido decir en casos así. Por ejemplo, si soy yo quien se representa mentalmente algo, entonces las reglas de uso del lenguaje me autorizan a que diga cosas como: 'y por lo tanto tú no conoces ni puedes conocer lo que estoy visualizando' o 'mi imagen es incompartible'. Pero preguntémonos, una vez más: ¿para qué podríamos querer decir tales cosas? Construyamos situaciones concretas. Si, por ejemplo, estoy narrando una historia, para implicar que nadie me puede corregir, que el "autor"

soy yo; para justificar cierta conducta: por ejemplo, alguien afirma que ve dragones, corre, suda, grita, manifiesta los síntomas de las personas que tienen miedo, etc. La justificación en esos casos es, por ejemplo, que su imagen visual es de seres terribles. Pero obsérvese que, en general, nadie habla normalmente de sus imágenes visuales. Eso lo hacemos sólo en ocasiones especiales. Y en esos casos, el contexto nos permite determinar la utilidad de recurrir a expresiones "mentales". El juego del lenguaje de las imágenes o representaciones mentales constituye una ampliación, una sofisticación del juego de lenguaje de la representación y no a la inversa, que es lo que generalmente se asume.

Si lo que he estado diciendo es correcto, no queda más que una cosa por inferir: aceptamos que el lenguaje de lo mental es imprescindible, pero ahora resulta que bien entendido no tiene las implicaciones que normalmente se le atribuyen. Esto no quiere decir, desde luego, que no haya dificultades empíricas por resolver. Yo creo que éstas existen, sólo que se plantean de otra manera y es muy probable también que sean diferentes de las que normalmente se considera que hay que resolver. Intentemos dilucidar este aspecto del enredo.

Muchos de los problemas que acaparan la atención de científicos como psicólogos y neurofisiólogos son genuinos, pero muchos también son pseudo-problemas originados en una incomprensión del funcionamiento y la utilidad del lenguaje. Tomemos un ejemplo. Muchos científicos aceptarían de buena gana una descripción como esta: cuando una persona ve algo, tiene lugar un complicado proceso causal. De un cuerpo exterior se expiden ondas luminosas, las cuales viajan hasta la retina, en donde, por así decirlo, se procesan. En el sistema nervioso algo sucede y lo que sucede es que se trasmite información, sólo que parecería que la información va siendo traducida de un lenguaje a otro en función del sector del cuerpo en el que nos encontremos. No es la onda luminosa la que llega hasta el cerebro, sino los estímulos que ella provoca. El cerebro de hecho se representa el objeto visto (el mundo externo) sólo que en otro código. El cerebro no ve, pero si el cerebro no se representara nada no podríamos hablar en lo más mínimo de visión. La prueba de ello es que si se mutilan determinadas secciones del cerebro el sujeto queda incapacitado para ver.

Es claro que hay un nudo (gordiano quizá) de interconexiones de toda índole en los diversos niveles de descripción tal que si no logramos desenredarlo, entonces no estaremos en posición de comprender lo que hacen los científicos y lo que dicen los hablantes. Por lo pronto hay que

distinguir entre relaciones causales y relaciones semánticas. El problema aquí es que las conexiones causales que se van encontrando van alterando el significado original de las palabras. Recordemos que, estrictamente hablando, el cerebro ni se representa ni no se representa nada. Quien se representa el mundo, los objetos, etc., es la persona. Sin embargo, el científico insiste en usar la palabra 'representar' y sus derivados para describir sus descubrimientos. Nuestra tarea, por consiguiente, será en parte la de responder a la pregunta: ¿qué conexión semántica hay entre 'representar' usado normalmente y 'representar' usado por el científico? Mi punto de vista es que decir que el cerebro se representa algo es un modo metafórico de decir que hay una técnica tal que las descripciones que se hagan pueden ser puestas en relación de modo más o menos sistemático con las descripciones de la conducta normal del sujeto. Nada más. 'Representar', en el sentido científico, no significa representar, tal como lo entendemos normalmente. En realidad es un término teórico y tiene, por lo tanto, una lógica diferente a la de las palabras del lenguaje natural.

¿Qué clase de conexión trata de establecer el científico? Ante todo, una conexión lingüística que permita la manipulación de la realidad, en este caso del sujeto. El conjunto de conductas que quedan acotadas por el término 'creencia' son puestas en relación con descripciones de órganos y funciones. La conexión es, por lo menos inicialmente, causal, pero paulatina e imperceptiblemente se trasforma en semántica. Así, lo que empezó siendo un descubrimiento, se vuelve posteriormente una definición. Pero es obvio que es el resultado de una incomprensión más bien gruesa el pretender traspasar contenidos semánticos de un ámbito de descripción a otro. Dados los cambios, en realidad no se habla de lo mismo. Los estudios sobre el sistema nervioso (cerebro, neuronas, etc.) nunca podrán recoger lo expresado por el lenguaje de la conducta, entre razones porque el primero no es ni puede ser de carácter representacional. Intentaré resumir esto más abajo, pero ahora quisiera pasar a considerar la noción de conciencia.

La conciencia

Es obvio que la noción de intencionalidad está lógicamente ligada a la de conciencia. Sólo los seres conscientes pueden tener creencias, deseos, aspiraciones, enojos, etc., esto es, sólo ellos pueden representarse la realidad de uno u otro modo. La noción de conciencia, empero, acarrea consigo

un aura de misterio. En lo que sigue intentaré hacer algunas aclaraciones respecto a ella para posteriormente conectar lo que se diga con lo que ya se ha dicho acerca de la intencionalidad y ofrecer un cuadro global de los temas que nos han ocupado.

Lo primero que habría que decir es que, si nos fijamos en el uso de las palabras, en realidad tenemos no uno sino **dos** conceptos de conciencia. El lenguaje natural, como bien lo ha señalado Norman Malcolm, distingue un uso transitivo de un uso intransitivo de 'conciencia'. En el primer caso, decimos que alguien está consciente **de** algo; en el segundo, que se está consciente simpliciter. Muy rápidamente delinearé los contornos de cada uno de estos conceptos de conciencia.

Empecemos por la conciencia transitiva. Aquí el problema es el de determinar el status de los objetos de la conciencia. Uno tiende a suponer que una cosa es la conciencia y otra cosa es el objeto del cual estamos conscientes. Pero examinemos esto con más detalle.

Tomemos el caso de dolor. ¿Cuál sería la diferencia entre la conciencia del dolor y el "objeto" dolor? Parecería que no tiene mayor sentido, salvo en casos excepcionales y de los cuales, por consiguiente, podemos dar cuenta, hablar de dolores que no sentimos. No entenderíamos a alguien que, en condiciones normales, nos dijera que tiene un dolor intenso, pero que no le molesta porque no lo siente, porque está oculto a su conciencia. Si su conducta fuera la de una persona que se siente bien, habla seriamente, no hay antecedentes de que haya estado enfermo, estamos en una fiesta, etc., el que nos dijera que tiene un dolor muy fuerte lo único que nos haría pensar es que no sabe cómo se emplea la palabra 'dolor', que está bromeando, que es un extravagante, etc. De lo que no podríamos desligar a la palabra 'dolor', en cambio, es de las manifestaciones normales, espontáneas, de dolor. No estoy implicando que 'dolor' significa lo mismo que 'conducta de dolor'. Estoy simplemente afirmando que hay una conexión criteriológica entre ambas, relación sujeta a toda una serie de regulaciones semánticas complejas. Por ejemplo, como bien lo apunta Malcolm, pueden gestarse situaciones en las que no sea posible decidir si algo nos duele o no, como por ejemplo cuando uno se distrae y entonces no sentimos en esos momentos el dolor que nos ha estado aquejando permanentemente. Malcolm infiere, creo que con razón, que no hay una única relación entre la conciencia y sus objetos, sino que ésta es compleja. No hay, por lo tanto, un único diagnóstico acerca de dicha relación. Pero una cosa es segura: en condiciones normales no parece tener mayor sentido disociar el objeto de la conciencia de la conciencia misma.

Un punto interesante que Malcolm aborda es la insistencia por parte de muchos filósofos de pretender hablar como si pudiéramos establecer niveles de conciencia. Así, por ejemplo, se distingue entre 'tener un dolor' y 'estar consciente de que se tiene un dolor'. En el primer caso, uno estaría consciente de un objeto, en tanto que en el segundo uno lo estaría del acto mismo de conciencia. Esto suena interesante, pero bien podría tratarse de una ilusión lingüística. Tomemos un caso concreto. ¿Cuál es la diferencia entre percibir un dolor y percibir mi conciencia del dolor? En el momento en que yo percibo la conciencia de un dolor lo que percibo es un dolor. No se puede separar la conciencia de su objeto. Preguntémonos mejor: ¿cuándo hablamos con sentido de la conciencia de la conciencia, por ejemplo, de la conciencia de la percepción, de la conciencia de la memoria, etc.? Contrariamente a lo que muchas personas querrían responder, la respuesta es no cuando se está hablando de uno mismo. Tiene sentido hablar de que alguien diferente de uno percibe nuestra percepción de otro, pero no parece tener mayor sentido hablar de la percepción de la percepción en nuestros propios casos. Por ejemplo, se puede significativamente decir cosas como: 'y en ese momento me percaté de que él se había dado cuenta de que lo habían engañado', 'me di cuenta de que él se daba cuenta del peligro', 'caí en la cuenta de que se había acordado de quién era yo', etc. Pero la expresión 'me di cuenta de que me di cuenta' no añade nada, no significa más que 'me di cuenta'. Y esto vale, creo, para la gran mayoría de los casos en los que hablamos de "conciencia de la conciencia". Usada filosóficamente, dicha expresión no parece ser otra cosa que un juego de palabras.

El segundo concepto de conciencia es interesante, porque permite dejar establecidos con relativa firmeza ciertos resultados básicos. Es obvio que, como sucede en muchos otros casos, la expresión 'estar consciente' es de uso peculiar. No podría yo hacer un uso literal, serio, etc., de 'no estoy consciente' (así como no podría decir literalmente 'estoy muerto', 'no estoy aquí', 'estoy soñando', etc.). La expresión 'estar consciente' se aplica a lo que tiene vida pero (y esto es importante) el modelo de aplicación lo constituye el ser humano. Recuérdese lo que Wittgenstein dice en relación con el concepto de dolor y sus aplicaciones: "Sólo de lo que se conduce como un ser humano puede decirse que tiene dolores" (1974: sec. 281). Esta observación puede perfectamente bien extenderse a toda clase de estados de conciencia. Por otra parte, 'darme cuenta de que estoy consciente' es, una vez más, una expresión que prácticamente no tiene aplicaciones. O, mejor dicho, sí las tiene, sólo que su empleo requiere de

una justificación, porque se le usa sólo en condiciones o circunstancias muy especiales. Por ejemplo, después de una operación o un accidente, alguien puede exclamar 'por fin estoy consciente', pero nunca nos expresaríamos de ese modo en nuestra vida normal. Otro modo de afirmar lo que estoy diciendo es que 'estoy consciente' no describe un hecho. La expresión 'estar consciente' sirve para agrupar un sinnúmero de expresiones que sí sirven para enunciar hechos. Se trata de un mecanismo lingüístico para la categorización de hechos. El que alguien o algo vea, sienta, desee, imagine, etc., son hechos, estados de conciencia. La psicología estudia las manifestaciones de la vida consciente en este sentido (la cual abarca también a las de eso que se denomina 'vida inconsciente'). Pero nada en el uso del concepto intransitivo de conciencia nos autorizaría a hablar de la conciencia como de una cosa especial. Aquí el lenguaje es de lo más engañoso y generalmente los usuarios, independientemente de que sean psicólogos, neurólogos o filósofos, caen en la trampa.

El uso de la noción de conciencia tiende a generar problemas en nuestro pensamiento porque sugiere un cuadro peculiar del hombre, de la vida y el mundo. Wittgenstein lo expone de este modo:

> La evolución de los animales superiores y del hombre y el despertar del espíritu, de la conciencia, en un nivel particular. El cuadro es algo como esto: aunque el éter está lleno de vibraciones el mundo es oscuro. Pero un día el hombre abre su ojo observador y entonces hay luz. Lo que este lenguaje describe es ante todo un cuadro. Qué ha de hacerse con dicho cuadro, cómo ha de usársele, es algo todavía oscuro. No obstante, lo que es completamente claro es que ello debe explorarse si es que vamos a comprender el sentido de lo que estemos diciendo. Pero el cuadro parece ahorrarnos este trabajo; él ya apunta hacia un uso (muy) particular. Es así como nos hace entenderlo" (1980, vol. II, sec. 392)

A mí me parece comprensible que este recurso al cuadro inspirado en el lenguaje natural —y que es efectivamente el inspirado por el modo normal de utilizar la noción de conciencia— desoriente a cualquiera, científicos incluidos. No nos preguntamos para qué nos sirve hablar de este modo sino que, dando por supuesto que su significado es trasparente (algo así como una suma de los significados de las palabras que empleamos en la oración), aspiramos a construir enunciados con contenido empírico genuino. Al proceder de ese modo estamos haciendo un uso filosófico de la expresión, creando caos conceptuales y promovien-

do la incomprensión en las investigaciones empíricas. Considérese, por ejemplo, el caso del problema de caracterizar la conciencia en relación y por contraste con el cerebro. La conciencia, el pensamiento, etc., nos parecen como la luz, algo etéreo, intangible, un fluido misterioso, inapresable. Este modo de hablar es metafórico y sirve para marcar un contraste que no comprendemos. Considérese el caso de una oración usada filosóficamente (y por lo tanto paradójicamente), como por ejemplo 'el cerebro es la causa de la conciencia'. Yo creo que Wittgenstein tiene razón cuando afirma que una proposición así

> no tiene nada de paradójico en sí misma. La podría haber expresado en el curso de un experimento cuyo propósito era mostrar que un efecto luminoso que veo está producido por la estimulación de un sector particular del cerebro. —Pero yo no expresé la oración en el contexto en el que habría tenido un sentido cotidiano y no paradójico. Y mi atención no era de la clase de las que son afines con la realización del experimento" (1974: sec. 412).

Para entender lo que una oración así significa, lo que hay que hacer es descubrir su utilidad en el contexto apropiado. Lo que en general se hace, empero, es verla como algo que carga consigo su propio significado, independientemente de cualquier contexto. De este modo pretendemos utilizarla como si tuviera un significado fijo e independiente de sus aplicaciones. Con ello, empero, lo único que logramos es generar un corto circuito conceptual prácticamente irreparable.

Síntesis y conclusiones

Tal vez podamos ya intentar responder a lo que es una pregunta motriz de todo este trabajo y que, aunque no formulada explícitamente, sí orientó su elaboración. La pregunta es: ¿qué es realmente el estudio psicológico de la intencionalidad y la conciencia?

Creo que una manera provechosa de responder a esta pregunta es contrastando el estudio psicológico con lo que sería el estudio neurofisiológico de la intencionalidad y la conciencia. Los filósofos como Searle, al igual que muchos neurofisiólogos, hablan de la intencionalidad y la conciencia como de "estados cerebrales" y adornan esta respuesta con una buena dosis de descripciones científicas, términos teóricos, etc. Pero, curiosamente, justo cuando el problema se plantea con lo que

volvemos a encontramos es con el sentido común disfrazado de ciencia. Desde la perspectiva que he adoptado aquí, creo que la situación es más bien la siguiente:

Hay una plataforma lingüística ineludible, a saber, la constituida por el lenguaje natural en uso. Es allí que aparecen nociones como las de representar, ser acerca de, versar sobre, etc. Estas nociones permiten agrupar toda una variedad de líneas de conducta junto con los contextos apropiados para su aplicación. Los contextos contribuyen, son relevantes para la significación de las expresiones consideradas. Sobre esta base común se desarrollan nuevos usos, más técnicos, que surgen en conexión con sectores nuevos del lenguaje y, muy importante, con nuevas y distintas prácticas. Así, hay un estudio del cerebro y sus funciones (el cual comprende tanto lenguaje como actividades) y es en conexión con dicho estudio que aparecen nuevos conceptos intencionales, nuevas nociones de creencia, intención, deseo, etc. Éstas no recogen todo lo que estaba contenido en el uso básico o primario, sino únicamente aquello que puede ser puesto en correlación con las nuevas descripciones. Se puede, si se quiere, hablar de representación cerebral, pero este uso de 'representación' es un uso nuevo que sólo por analogía tiene que ver con el uso original. Hablar de representación, creencia, duda, etc., desde el punto de vista del neurólogo es hablar de ciertas correlaciones que se pueden establecer entre, por una parte, algunas manifestaciones (lingüísticas y extralingüísticas) típicas del ser humano y, por la otra, descripciones y explicaciones del cerebro y sus funciones. En este caso, la exactitud que aporta el lenguaje teórico de la neurofisiología se paga con la pobreza de las manifestaciones consideradas. Por ejemplo, se puede sin duda alguna pretender establecer conexiones entre las creencias y los estados cerebrales. El problema es determinar qué es lo que se está correlacionando con qué. 'Creencias', naturalmente, cubre o alude a toda una variedad de conductas (creencia en Dios, en la superioridad del socialismo o del capitalismo, en que la esposa de uno lo engaña, etc.). El científico entonces se fija en una o en unas cuantas manifestaciones más bien obvias de la creencia (e.g., su emisión o formulación verbal), asume que éstas están presentes en todos los casos y trata de elaborar un cuadro de su objeto de estudio que le permita desde él hablar de la creencia. Una vez logrado esto, generaliza su resultado, guiado por la ilusión de estar dándonos la "esencia" del "estado mental" que llamamos 'de creencia'. Pocas cosas hay, desde luego, tan ilegítimas como ésta.

Consideremos ahora la perspectiva del psicólogo. A primera vista, el proceso de construcción de conceptos y desarrollo teórico es semejante. Hablamos de, por ejemplo, imaginar, sentir, visualizar, ver, comprender y demás, fijándonos sobre todo en sus manifestaciones externas, palpables, estudiables. Con un aparato teórico propio (que variará de teoría en teoría), el psicólogo trata también de establecer una conexión sistemática entre las manifestaciones conocidas y su teoría. En este caso, las manifestaciones conductuales son de una inmensa variedad y el psicólogo puede abarcar un gran número de ellas. Desde esta perspectiva, la gran ventaja de los estudios de psicología frente a los de neurofisiología es que sus estudios sí pueden abarcar consideraciones de contenido. El psicólogo sí puede ocuparse de conexiones entre creencias, entre sistemas de creencias, investigar su coherencia, su utilidad en la vida del sujeto, su racionalidad y justificación. Esta posibilidad está vedada al neurofisiólogo, por el carácter mismo de su investigación.

En el caso de la noción de conciencia, lo importante es percatarse de que se trata de una noción que, si bien permite deslindar manifestaciones de seres vivos frente a manifestaciones de objetos inertes, parte de su tremenda importancia es que revela diferencias de **actitud** en nosotros. En un célebre pasaje de las Investigaciones filosóficas, Wittgenstein dice: 'Creo que él no es un autómata", así como está, no tiene mayor sentido.

Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No soy de la opinión de que tiene un alma" (1974: 178). Yo puedo meramente opinar sobre esto o aquello, pero no "opino" respecto a si mi padre, mi vecino, mis semejantes son como yo, sienten, tienen pensamientos, etc. Es este cambio fundamental de actitud que queda recogido por la noción de conciencia. Pero este que es un rasgo decisivo de la noción de conciencia se pierde al no verse en la palabra 'conciencia' otra cosa que un sustantivo. Estos detalles lingüísticos son los que están en la base del extravagante programa filosófico de elaboración de "teorías" de la conciencia.

La noción de conciencia es no tanto o no sólo ambigua como de contornos difusos. Palabras como 'conciencia', 'pensar', 'vivo', etc., no son palabras como 'soltero' o 'siete', es decir, no son introducidas en el lenguaje por medio de una simple definición. Un ser consciente es un ser que puede reproducirse, al que puede dolerle algo, que puede disfrutar, y así sucesivamente. ¿Cuántas cosas tiene que poder hacer algo para que podamos decir de él que se trata de un "ser con conciencia"? Es imposible determinarlo *a priori*. Cedámosle una vez más la palabra a Wittgenstein:

> Y de este modo, también un cadáver nos parece totalmente inaccesible al dolor. —Nuestra actitud hacia lo que es vivo y hacia lo que es muerto no es la misma. Todas nuestras reacciones son diferentes—. Si alguien dice: 'Eso no puede simplemente deberse a que lo vivo se mueve de tal y tal modo y lo muerto no', entonces quiero comunicarle que es este un caso de transición 'de cantidad en calidad' (Ibid.: sec. 284).

Esta última afirmación de Wittgenstein tiene implicaciones de primera importancia pero demasiado complejas y profundas, de modo que ni siquiera intentaré decir algo al respecto.

Deseo sostener que una buena filosofía de la psicología es aquella que no torna imposible el trabajo psicológico real. Una filosofía de la mente que haga redundante la labor de la psicología y la funda en la labor que realizan los neurofisiólogos está, creo, totalmente desorientada. Por lo menos la filosofía por la que abogo está exenta de este primordial defecto. El que a mí me parece ser el filosofar importante y real no es otra cosa que un ejercicio de reflexión permanente en concordancia con la enseñanza impartida por Ludwig Wittgenstein y con los lineamientos que de ella se derivan. La filosofía, tal como yo la concibo, tiene que ser útil, pero esta utilidad aparecerá no a través de discusiones oscuras o francamente incomprensibles y de doctrinas ociosas, sin conexión aparente con las ciencias empíricas, sino por medio de aclaraciones conceptuales que permitan sacar a la luz la racionalidad de las diversas ciencias y contribuir de este modo a su desarrollo.

Bibliografía

SEARLE, John (1983). *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Nueva York: Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1980). *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

IX. Materialismo, interaccionismo y análisis gramatical

El objetivo del presente trabajo es hacer ver cómo y por qué, es decir, debido a qué clase de confusiones, el famoso problema mente-cuerpo es, más que otra cosa, un inmenso enredo, un auténtico nudo gordiano para el cual la técnica filosófica del último Wittgenstein parece ser el único Alejandro Magno que permitirá su disolución definitiva. En lo que sigue, aunque no intentaré siquiera practicar esa técnica, sí trataré de recoger algunos de los liberadores resultados a los que, creo, conduce. Para ello, empero, será necesario empezar por reconstruir algunas teorías filosóficas de renombre. Una vez hecho esto, las criticaré. En la tercera parte, intentaré articular una concepción de la "problemática" que sea tal que permita entender por qué en su gran mayoría los esfuerzos han sido mal encaminados.

Teoría de la identidad. Reconstruyendo tesis

Quisiera dedicar esta primera sección a la presentación, lo más concisa posible, de lo que se conoce como 'teoría de la identidad'. Quiero dejar aclarado que no es mi propósito examinar uno por uno a todos o a los más conocidos adherentes de la escuela, sino que más bien intentaré hacer una presentación global, recuperando diversas contribuciones y tratando de mostrar que efectivamente, a pesar de las variaciones que se pueden encontrar en los diversos escritos que hay sobre el tema, de todos modos hay un núcleo común de pensamiento, por lo que puede haber una versión unificada o integrada de él.

Aunque el *status* de la tesis de la identidad no es obvio, su contenido (a primera vista, por lo menos) sí es claro. Lo que se sostiene es simplemente que los estados y procesos así llamados 'mentales' son estados

cerebrales. Obsérvese, dicho sea de paso, que los defensores de esta tesis no se comprometen explícitamente con un punto de vista acerca de un tema que no pueden eludir: el de la naturaleza de los objetos de la mente y del cerebro. Sobre este asunto, empero, regreso más abajo. La tesis es importante y merece que se le ejemplifique. Está implicado por ella que si alguien tiene, digamos, una creencia, eso que nosotros identificamos mediante un término mentalístico es en realidad un evento ubicado en el cerebro. Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con los deseos, intenciones, pensamiento, percepciones, sensaciones, esperanzas y demás. En otras palabras, nuestros enunciados acerca de estados o procesos mentales son en el fondo enunciados acerca de procesos y estados que tienen lugar en el cerebro.

Es evidente que el esclarecimiento de la tesis requiere que se aclare el *status* del 'es' involucrado, o sea, del 'es' de la afirmación de que un estado (proceso) mental es un estado (proceso) cerebral. En relación con este asunto se han ofrecido por lo menos dos interpretaciones, en función de las cuales variará la concepción misma de la tesis, y tal vez no esté de más señalar que no es fácil determinar, ni *a priori* ni *a posteriori*, cuál de las dos interpretaciones es la más representativa de la teoría. U. T. Place, por ejemplo, sostiene que el 'es' en cuestión es el 'es' de lo que él denomina la 'composición'. Su idea es la siguiente: hay un uso de la partícula 'es' que permite que se afirme, cuando se dice algo, que eso es todo lo que está en juego, que ya no hay nada más que decir. Por ejemplo, puede decirse que saber sumar es saber dar la respuesta correcta siempre y nada más o que un cuadrado es una figura geométrica de cuatro lados y cuatro ángulos rectos y nada más. Pero también podemos querer caracterizar a un objeto mediante una descripción individualizadora de modo que podamos decir del objeto así descrito que es eso **y nada más**. Por ejemplo, podemos decir de una computadora que es una mezcla de *hardware* y de *software* y nada más o del automóvil de mi vecino que es un montón de fierros y cables y nada más. Este es el uso de 'es' de lo que Place llama la 'composición' y es precisamente el que se aplica al problema mente-cuerpo: los estados de conciencia, mentales, etc., son estados cerebrales y nada más. En esto coinciden el 'es' de la identidad con el 'es' de la composición y en esto se diferencian de otro uso de la cópula, a saber, el de la predicación. En este último caso, no podemos añadir y nada más: siempre se pueden predicar nuevos atributos del objeto del que se hable. Por otra parte, el 'es' de la identidad se diferencia del de la composición por el hecho de que el primero da lugar a un juicio meramente analítico, como

cuando decimos que 'todo soltero es no-casado'. Dicho juicio sería, en caso de ser verdadero, necesariamente verdadero. Ahora bien, difícilmente podría rechazarse que juicios como 'todo estado mental es un proceso cerebral' tienen más bien la apariencia de enunciados sintéticos. Por lo tanto, un juicio así podría en principio ser verdadero y podría ser falso. Place sostiene, claro está, que es verdadero, pero lo que es interesante es percatarse de la clase de enunciados a la que él lo hace pertenecer: dado que el 'es' en cuestión es el de la composición y dado que el enunciado es contingente, la tesis de la identidad no puede ser, desde su perspectiva, otra cosa que una hipótesis científica y su verificación es, si es obtenible, empírica. De este modo, Place cree refutar a quienes pretenden eliminar con argumentos puramente *a priori* la tesis de la identidad.

> Yo sospecho que aquellos que sostienen que el enunciado "La conciencia es un proceso cerebral" es lógicamente insostenible basan su afirmación en la suposición equivocada de que si los significados de los dos enunciados o expresiones están por completo desconectados, entonces no pueden proporcionar una caracterización adecuada del mismo objeto o estado de cosas: si algo es un estado de conciencia, no puede ser un proceso cerebral, puesto que no hay nada auto-contradictorio en la suposición de que alguien siente un dolor cuando nada está sucediendo dentro de su cráneo" (1981: 103)

Si Place tiene razón, este argumento es irremisiblemente falaz. Una concepción diferente de la tesis es la que encontramos en J. J. C. Smart. Para éste, el 'es' de la tesis es precisamente el 'es' de la identidad. Aquí se vislumbra una diferencia importante. Para Place, la tesis es, como se dijo, una hipótesis científica. Smart objeta a esto que si se tratara de una hipótesis científica, entonces debería resolverse en principio mediante experimentos. Es claro, sin embargo, que el problema no es un asunto de laboratorio. "Porque no hay ningún experimento concebible que pudiera decidir entre el materialismo y el epifenomenalismo" (1981: 172) Luego la tesis de la identidad debe estar expresando una verdad de otra clase, a saber, una verdad conceptual. Por consiguiente, el 'es' es el de la identidad. La identidad en cuestión, como veremos más abajo, es ontológica, no semántica o lingüística.

El otro gran abogado de la teoría de la identidad que deseo considerar aquí, D. M. Armstrong, opta por otra versión del asunto. Su posición es que la tesis de la identidad no expresa una verdad lógicamente nece-

saria, sino contingente, lo cual lo acerca a Place. "Si algo es cierto en filosofía, ello es que el enunciado 'La mente es el cerebro' no es una verdad lógicamente necesaria" (1968: 76-77) No obstante, lo que se afirma expresamente es una identidad. Con este reconocimiento, Armstrong se acerca a Smart. Luego su posición es que la tesis afirma o enuncia una identidad contingente. Esto, según Armstrong, no tiene nada de extraño: la ciencia está plagada de ellas. La prueba es que enunciados como 'el calor es la aceleración de las partículas', 'el oro es el metal de peso atómico 79', etc., que son afirmaciones típicamente científicas (y verdaderas), son afirmaciones contingentes de identidad. Parecería, pues, que la posición común podría quedar formulada como sigue: hay enunciados contingentes de identidad, esto es, enunciados que si bien aluden a una y la misma cosa, fue necesaria una investigación empírica para poder establecerlos.

Ahora bien, independientemente de estas diferencias respecto al modo como conciben la tesis que defienden (diferencias que al parecer pueden ser subsanadas), es claro que todos los defensores de la tesis de la identidad coinciden en lo que es el punto crucial, a saber, la convicción de que no hay dos clases distintas de fenómenos, unos físicos y otros mentales (*e.g.*, una creencia por una parte y un estado del cerebro por la otra). Cada creencia, por ejemplo, **es** un estado cerebral determinado. No se trata de dos estados o procesos numéricamente diferentes conectados de algún misterioso modo. Aquí, sin embargo, se plantea otro problema, que es imposible pasar por alto.

Una pregunta que sin duda alguna se tiene derecho a plantear es la siguiente: ¿enuncia la tesis la identidad entre clases de estados y procesos mentales con clases específicas de estados cerebrales en general (*i.e.*, creencias con cierta clase de estados cerebrales, deseos con otra, pensamientos con otra y así sucesivamente) o más bien es cada estado mental individual el que queda asociada con un estado cerebral particular (esta creencia con este estado cerebral, este deseo con este otro estado cerebral, etc.)? Armstrong aborda directamente el tema y ofrece razones aceptables en favor de la segunda vía. El punto importante es que el defensor de la teoría de la identidad es un materialista, pero un materialista no puede cancelar *a priori* el que por medio de otros elementos físicos que los puramente neurofisiológicos se puedan producir pensamientos, creencias, dolores, etc. Si lo que ellos dicen es cierto, entonces ciertamente algunos procesos que tienen lugar en el cerebro son simultáneamente eso que llamamos 'estados mentales', pero ello no implica que sea únicamente en los casos en los que están involucrados

elementos orgánicos y procesos biológicos que podríamos hablar de estados y procesos mentales.

> Podría resultar que nada que no sean objetos fisiológicos son capaces de jugar los papeles causales indefinidamente complejos que deben jugar los fenómenos mentales para que sean mentales. Pero deberíamos igualmente evitar el dogmatismo de asumir de antemano que ello es definitivamente así. Lo mental puede estar o no ligado a lo fisiológico (Amstrong, 1984: 161).

El caso de las computadoras es pertinente: podría suceder que llegáramos a la conclusión de que también ellas tienen, por ejemplo, pensamientos, realizan cálculos, aprenden, etc., sólo que su *hardware* sería completamente distinto (chips y circuitos en lugar de sistemas neuronales). Ahora bien, si se concede que en principio es legítimo hablar de, digamos, el dolor de una máquina, entonces la única relación que se puede intentar establecer es entre **este** estado físico, sea el que sea y esté conformado como esté conformado, con **este** estado mental (dolor, pensamiento, etc.). La versión *prima facie* más viable de la teoría de la identidad, por consiguiente, parece tender a comprometerse más bien con una relación *token-token* antes que una *type-type* entre lo mental y lo material.

La teoría de la identidad está obviamente ligada a muchas otras, pertenecientes a diversas áreas de la filosofía. Aquí quiero rápidamente mencionar dos particularmente importantes: una teoría causal y una teoría semántica. Los teóricos de la identidad coinciden en general en que la identidad de lo mental con lo físico no entraña identidad de significado. Esto es claro: el que yo diga que algo me duele no significa lo mismo que la afirmación de que estoy en tal o cual estado cerebral. La razón es en parte epistémica: aunque se trata de un mismo fenómeno, no lo conozco simultáneamente bajo sus dos modos de ser. Yo conozco mi dolor introspectivamente, esto es, como un fenómeno mental, pero no físicamente, es decir, no me examino el cerebro para determinar si tengo o no un dolor. Sorprendentemente, Place sostiene que ello es lógicamente imposible. "Las operaciones requeridas para verificar enunciados acerca de la conciencia y enunciados acerca de los procesos cerebrales son fundamentalmente diferentes" (1981: 105). Si ello es así o no es algo que examinaremos más adelante pero, independientemente de lo que se decida a este respecto, lo que sí parece subyacer a la posición expuesta es la semántica fregeana: estamos en presencia de un caso típico de diferencia

de sentido e identidad de referencia. 'Dolor' y 'estimulación de la fibra C', por ejemplo, nos remiten a uno y el mismo estado o proceso, conocido y verificado de modo diverso, por lo que el significado de las expresiones es distinto y no hay reducción, traducción o eliminación posibles de uno de ellos en favor del otro. Se trata, empero, de dos modos de representación de uno y el mismo fenómeno.

La otra tesis relacionada con la tesis de la identidad es la teoría funcionalista de los procesos y estados mentales. Quien mejor ha desarrollado esta conexión entre causalidad e identidad psico-física es, creo, Armstrong. La idea es la siguiente: cuando nosotros hablamos de cosas como dolores o creencias estamos hablando, sin saberlo, de estados y procesos que tienen lugar dentro de los sujetos y, más específicamente, en el cerebro. Ahora bien, el evento físico (en nuestro caso, neurofisológico) en cuestión es detectado por nosotros los hablantes no por sus características físicas, sino por sus características funcionales. Lo que esto quiere decir es que ciertos eventos físicos son identificados a través de sus efectos, es decir, del papel que desempeñan en la conducta general del sujeto. Esta función causal desempeñada por el proceso o estado "mental" es descrita por Armstrong (y hay razones para ello, como veremos más adelante) como una 'descripción formal'. La descripción formal en cuestión apunta a una propiedad física, cuyas características nosotros no conocemos, pero que la ciencia sí estudia y explica. De ahí que Armstrong sostenga que el lenguaje de lo mental es una especie de lenguaje protocientífico: hablar de creencias, deseos, intenciones, etc., es postular entidades teóricas de un modo un tanto primitivo. Place sostiene algo muy parecido. De acuerdo con él, observamos "por dentro" y "por fuera" el dolor, pero, ¿cómo sabemos que las dos clases de observaciones son de los mismos procesos? Eso es algo que, por medio de correlaciones sistemáticas, la ciencia natural establece: "tratamos los dos conjuntos de observaciones como observaciones del mismo evento en aquellos casos en los que las observaciones técnicas, científicas, ubicadas en el contexto del cuerpo apropiado de teoría científica proporcionan una explicación inmediata de las observaciones hechas por el hombre de la calle" (*Ibid.*: 106).

Armstrong hace un serio esfuerzo por mostrar que ni el solipsismo ni la cuestión de las otras mentes representan un problema real para la teoría de la identidad. Parte de su solución consiste en que su teoría parece bloquear la distinción entre primera y tercera personas. El primer paso en su argumentación consiste en la eliminación del sujeto de las experiencias, pensamientos, etc., en nuestros propios casos. Siguiendo a

Hume, Armstrong acepta la idea de que la introspección no revela nada especial en este sentido. La mente es una construcción teórica del lenguaje y el pensamiento comunes. Pero, por otra parte, es claro que si no podemos detectar nuestra propia mente menos aún podremos hacerlo en el caso de otras personas. "Se nos tiene que enseñar que tenemos una mente. Al atribuirles mentes a otros estamos siendo doblemente teóricos. Les estamos atribuyendo estados mentales, internos, etc., que no observamos directamente. Pero estamos también asumiendo que esos estados están organizados en una mente" (1984: 145). La experiencia muestra que no hay necesidad de semejantes postulaciones. Armstrong llega tan lejos que afirma que hay una cierta uniformidad de los estados mentales en el sentido de que ni siquiera en nuestros propios casos son percibidos como mentales, sino simplemente como estados que desempeñan un cierto papel causal. Ahora bien, ese papel causal puede ser detectado de igual modo en el caso de otras personas. De este modo uniformizamos a lo mental y nos libramos de las engorrosas asimetrías dizque provocadas por las primera y tercera personas.

Antes de que por nuestra parte examinemos críticamente esta doctrina, creo que sería útil recoger algunas de las objeciones a las que sus defensores ya se enfrentaron y para su satisfacción respondieron. No consideraré sino algunas que me parecen ilustrativas. Para esto creo que lo mejor será cederle la palabra a Smart.

La primera objeción que Smart intenta refutar es la siguiente: hablar de estados mentales no es lo mismo que hablar de cerebro y procesos neuronales, puesto que un iletrado puede hablar de los primeros sin saber absolutamente nada acerca de los segundos. *Ergo* no son lo mismo. La respuesta es evidente: hay enunciados contingentes de identidad y nadie tiene por qué conocer de igual manera todos los modos posibles de presentación de un objeto. No hay ninguna contradicción en que alguien conozca A, pero no sepa al mismo tiempo que A = B.

Una segunda objeción consiste en decir que, como los teóricos mismos de la identidad aseveran, la relación entre el estado mental y el cerebral es contingente. Luego hablar del primero no puede ser lo mismo que hablar del segundo. La respuesta es, a estas alturas, adivinable: lo que tenemos son dos sentidos distintos, pero una misma denotación. Lo primero no obsta para lo segundo. "Si el significado de una expresión fuera lo que la expresión nombra, entonces desde luego que se seguiría del hecho de que "sensación" y "proceso cerebral" tienen significados diferentes que no pueden nombrar una y la misma cosa" (Smart, 1981: 165). La

teoría de Frege, empero, asumida tácita o explícitamente por los teóricos de la identidad, anula esta objeción.

Una tercera objeción es que los estados mentales no son espaciales, en tanto que los cerebrales sí lo son. Luego no pueden ser idénticos. La respuesta de Smart es simplemente que la objeción descansa en una confusión: no son las creencias, las imágenes, las esperanzas, etc., lo que son procesos o estados cerebrales, sino las experiencias de tenerlos. Es "la *experiencia* que se reporta en el reporte introspectivo" lo que es el estado físico.

Una última objeción digna de ser mencionada apunta al carácter privado de las "experiencias mentales" y lo contrasta con el carácter público de los eventos físicos. Smart responde diciendo que lo único que esto muestra es que la lógica del lenguaje de los reportes introspectivos es diferente de la del lenguaje de los objetos físicos. Pero esto, obviamente, no anula la identidad deseada.

Tal vez podamos ahora resumir nuestra exposición así: la tesis de la identidad psicofísica es una tesis materialista y reduccionista. Dejando de lado la intuición fundamental —tal vez mejor expresada por Smart de este modo: "Que todo sea explicable en términos de física [...] salvo la ocurrencia de sensaciones me parece francamente increíble"— (*Ibid.*: 161) la tesis se desarrolla en toda una doctrina por sus implicaciones, ramificaciones y conexiones con puntos de vista en otras áreas de la filosofía. De particular importancia son la semántica filosófica, la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia. En principio, se trata de una teoría coherente y es obviamente una teoría filosófica sumamente ambiciosa. Quizá por ello debemos ahora pasar a examinarla críticamente.

Crítica de argumentos

Antes de que presente yo líneas de pensamiento inspiradas por los teóricos de la identidad y de criticar algunos de sus argumentos, quisiera recoger algunas objeciones, a mi modo de ver decisivas, que han sido ya ofrecidas por algunos filósofos insignes. En particular, deseo reconstruir críticas a la teoría de la identidad elaboradas por Norman Malcolm y por Saul Kripke. Examinaré algunas de las cosas que dicen en ese orden.

Aunque no tiene mayor importancia, tal vez no esté de más empezar por señalar que la expresión misma 'tesis de la identidad' fue acuñada por Malcolm. Esto es, por lo menos, lo que se puede colegir de la

respuesta de Malcolm al artículo de Smart sobre el materialismo (1977: 172). Independientemente de ello, lo cierto es que en unos cuantos trabajos Malcolm presenta argumentos poderosos en contra de la "tesis" de la identidad. Adelantándose a Kripke y por medio de otro aparato conceptual y de otra técnica filosófica, Malcolm centra su ataque en dos puntos particularmente sensibles en el planteamiento del teórico de la identidad. Estos son:

a) El carácter contingente de la identidad en cuestión.
b) Ciertas características del pensamiento.

Hay varios problemas para los teóricos de la identidad. Uno de ellos es que la noción misma de identidad es problemática en grado sumo y la otra es que, inclusive si la aceptamos como una noción viable, lo que ellos parecen querer hacer es conciliar dos cosas que son incompatibles, a saber, la identidad y la contingencia. Sin pretender adentrarnos mayormente en el tema, parecería que podríamos emplear la noción de identidad en dos clases de casos: el de la identidad de una cosa consigo misma y el de la identidad de dos cosas distintas. Estos usos de la identidad ya fueron severamente criticados en el *Tractatus:* "Dicho sea de paso: decir de *dos* cosas que son idénticas es un sinsentido y decir de *una* cosa que es idéntica a sí misma no es decir absolutamente nada" (1978: 5.5303). Wittgenstein sostiene que la identidad no es ni una propiedad ni una relación entre objetos. Lo único que podemos hacer es emplear los mismos o diferentes signos (con sus respectivos significados, convenciones de aplicación, etc.), según sea el caso, es decir, según queramos hablar de uno y el mismo objeto o de otro. Para Wittgenstein la identidad de un objeto es algo que expresamos cuando usamos el mismo signo, no cuando recurrimos a un signo especial para la identidad. Y si queremos mostrar que hablamos de diferentes objetos, entonces lo único que tenemos que hacer es emplear diferentes signos. Así, pues, hay *prima facie* una seria dificultad con el uso filosófico de la noción de identidad (digamos, el asociado con el principio de identidad de los indiscernibles) y es claro que dicho principio es relevante para la tesis de los materialistas. No obstante, no quisiera basar mi argumentación sobre esta idea de Wittgenstein por la sencilla razón de que entonces bloqueamos la problemática misma. Concedamos, pues, que no hay una dificultad de raíz y concentrémonos en el otro aspecto de la tesis: la contingencia de la conexión (la identidad) que se establece.

La objeción de Malcolm es clara: dejando de lado las propiedades modales e intencionales de los objetos *(i.e.,* las "propiedades" atribuidas a los objetos mediante descripciones no identificadoras, como cuando digo que un objeto tiene la propiedad de ser conocido, descrito, explicado, pensado, imaginado, etc., por mí de tal o cual modo), las genuinas propiedades del objeto deben aparecer independientemente de cómo se le describa. Supongamos que Juan es el ciudadano más connotado y que Juan es el hijo de mi vecina. Se sigue que el hijo de mi vecina tiene la propiedad de ser el ciudadano más connotado. O sea, los objetos *Juan* y *el hijo de mi vecina,* dado que son uno y el mismo, tienen la propiedad de ser el ciudadano más connotado. En cambio, el que Juan sea conocido por mí o no es una propiedad intencional de Juan y, por lo tanto, no es una genuina propiedad. Lo que Malcolm objeta es que lo mismo debería suceder con cualquier estado "mental" que fuera idéntico a algún estado cerebral y el problema es que ello no sucede. Los "objetos" en cuestión tienen propiedades diferentes. Por ejemplo, los primeros no ocupan espacio, en tanto que los segundos sí. Ya vimos que Smart cuestiona esto. Es tiempo, pues, de determinar si su respuesta (bastante tortuosa, dicho sea de paso) es aceptable o no.

Smart afirma que la objeción surge de una equivocación: lo que es físico es la experiencia, no el contenido de la experiencia (digamos la experiencia del pensar, el acto o estado mismo de pensar, ubicable temporalmente, no aquello acerca de lo que es). La respuesta es insatisfactoria por lo menos por dos razones:

- La admisión de que hay imágenes mentales, proposiciones, etc., es incompatible con el materialismo que Smart defiende.

Pero más importante para nuestros propósitos es que:

- La objeción de Malcolm sigue sin ser respondida.

Para salir del problema, Smart tendría que hacer ver que un mismo objeto, identificado de dos modos distintos (en contextos extensionales), tiene propiedades distintas **por el mero hecho de ser descrito o pensado de modo diferente.** Pero eso es algo que él dista mucho de haber mostrado. Si efectivamente un estado mental y uno cerebral son una y la misma cosa, por más que difieran en cuanto a la modalidad de acceso a ellos (propiedades intencionales), lo que valga para uno debería valer para el

otro. Sin embargo, hablar de la ubicación espacial de un pensamiento, una imagen, etc., es emitir un sinsentido.

Infiero que está aquí esbozada una línea de crítica en contra de la teoría de la identidad que es potente y que los materialistas no han neutralizado. En particular, sirve para refutar también la cuarta objeción discutida por Smart.

La segunda crítica de Malcolm requeriría mucho espacio para ser presentada debidamente. De modo inequívoco, está inspirada (por no decir extraída) de los escritos de Wittgenstein (en especial de *Zettel)*. El núcleo de la objeción es el siguiente: un pensamiento es algo que requiere un contexto para que pueda gestarse. Un pensamiento no es un objeto lingüístico, mental o lógico. La pregunta orientadora acerca del pensamiento no es, '¿qué es un pensamiento?', sino '¿cuándo decimos de alguien que tiene o que construyó un pensamiento?'. Parte de la respuesta es, evidentemente, que se requiere un contexto. La diferencia entre 'hola qué tal' dicho por una grabadora y dicho por una persona es que en el primer caso sólo por cortesía, similitud, etc., podemos hablar de un pensamiento. Se le aplica la noción, si se le aplica, de forma derivada. La persona no repite la frase a tontas y a locas, como lo hace la grabadora cada vez que se enciende, sino en las circunstancias apropiadas (hablo desde luego de casos normales). Al margen por completo de esas (u otras) circunstancias, el signo complejo 'hola qué tal' no dice nada, no expresa un pensamiento.

Ahora bien, si el contexto es esencial para la gestación de los pensamientos, entonces se vuelve a aplicar la línea de argumentación anterior: hay propiedades o características que tienen los "procesos de pensamiento" (válgaseme la expresión) que no tienen los procesos cerebrales. En particular, estos últimos no requieren de ningún contexto para que se produzcan. Dado que el argumento vale para toda clase de estado, proceso, evento, etc., mental, podemos deducir que procesos cerebrales y procesos mentales no son lo mismo *(i.e.,* no son, como quieren ciertos filósofos, "idénticos").

Otro argumento relacionado con esta línea de crítica es el siguiente: si realmente un estado mental fuera un estado cerebral, entonces sería lógicamente posible que, excitando del modo adecuado las neuronas de, por ejemplo, el hombre de *Cro-Magnon*, éste habría podido pensar (estar en el estado mental de pensar) en, por ejemplo, la utilidad de las computadoras. Pero esta suposición, validada por la tesis de la identidad, es claramente absurda. La razón es la siguiente: el pensamiento es

algo cuya identidad depende de algo externo al sujeto cognoscente. Por lo tanto, nada de lo que pueda pasarle a éste último puede en principio generar un pensamiento si no tuvo la(s) experiencia(s) relevante(s) para ello. Salvo en el caso de las sensaciones, la tesis de que todos los estados de conciencia, actos de pensamiento, etc., pueden ser identificados con procesos o estados mentales conduce a absurdos como el mencionado más arriba. La tesis, por consiguiente, no se sostiene.

Consideremos rápidamente ahora la igualmente devastadora crítica desarrollada por Kripke en la última de sus conferencias del texto conocido como 'El nombrar y la necesidad'. Yo creo que su crítica tiene dos partes, complementarias pero lógicamente independientes e igualmente demoledoras. La primera, que podemos presentar de modo sucinto, recoge una inquietud que ya había sido expresada por Malcolm en relación con el carácter supuestamente contingente de la identidad que se afirma, sólo que ahora es elaborada de un modo más formal. Sean, pues, *C* y *M* dos designadores rígidos, el primero de los cuales es un nombre de un estado mental en tanto que el segundo lo es de un estado cerebral y sea la afirmación *'C = M'*. Por definición, ambos designadores nombran o denotan al mismo objeto en todos los mundos posibles. Ahora bien, los enunciados de identidad, como muchos otros, se dividen en contingentes y necesarios. ¿Cuándo nos las habemos con un enunciado contingente de identidad? Sólo cuando por lo menos uno de los designadores no es rígido, es decir, cuando fijamos la referencia de un nombre por medio de una descripción, puesto que nunca será autocontradictorio decir que la descripción no se aplica al objeto nombrado. Pero se puede mostrar que, cuando los dos designadores son rígidos los enunciados de identidad sólo pueden ser necesarios, puesto que no se está describiendo objetos. Así que, contrariamente a lo que sostienen los materialistas reduccionistas, la identidad entre estados cerebrales y mentales no puede ser contingente, sino que tiene que ser necesaria. Afirmar, empero, que necesariamente un estado mental dado es un estado cerebral dado es palpablemente falso, puesto que no se trata ni de un enunciado analítico ni de una tautología. Si este argumento es válido, la tesis de la identidad queda refutada.

Consideremos ahora el segundo argumento o la segunda parte de la argumentación de Kripke. El problema es el siguiente: Kripke reconoce, no del todo consistentemente, que hay enunciados de identidad en los que aparecen descripciones o designadores no rígidos pero que, a pesar de ello, dan lugar a enunciados necesarios. Son enunciados necesarios *a posteriori*. Son enunciados así muchos enunciados científicos, como por

ejemplo la aseveración de que el calor es la aceleración de las moléculas, el agua es H_2O, el lobo es el animal con tales o cuales cromosomas, etc. Kripke, recordemos, intenta mostrar que algunas propiedades de los objetos son esenciales. Introduzcamos ahora la noción de "situación de evidencia idéntica o diferente". Así, es perfectamente posible que alguien que está observando lo que él llama un 'tigre' afirme con verdad que ese animal tiene tales y cuales cromosomas, pero también podría suceder que otro observador en una situación diferente pero cualitativamente semejante se equivocara porque afirmara del animal que contempla que es un tigre puesto que tiene, junto con todas sus propiedades fenomenales usualmente asociadas con los tigres, cromosomas diferentes. En la medida en que las características fenomenales pueden ser reemplazadas por descripciones científicas, esta situación de error en la identificación de objetos está abierta.

Ahora bien, así como es lógicamente posible tener un acceso cognitivo contingente a una propiedad esencial de un objeto vía sus propiedades fenomenales, es imposible que se produzca una situación semejante en el caso de los estados mentales. En este segundo caso, no hay la posibilidad de un doble acceso al estado mental en cuestión. Supongamos que alguien afirma que el dolor (*D*) no es sino la estimulación de las fibras *C* (M), es decir, que *D* = *M*. Dado el argumento anterior, no podría darse el caso de que hubiera dolor sin que fuera al mismo tiempo estimulación de fibras *C*. Así, pues, para que la identidad establecida por el teórico de la identidad pudiera ser contingente, tendría que existir la posibilidad de que el dolor, que quedó identificado contingentemente con *M*, pudiera ser identificado de otro modo que como dolor. Sólo en un caso así la identidad podría ser contingente. Pero, ¿cómo podría el dolor ser identificado de otro modo que como dolor, esto es, con las características fenomenológicas que de hecho tiene? En otras palabras, no hay una situación epistémica tal que permita percibir un dolor de otro modo que como dolor. La posibilidad que existe en el caso de las verdades de la ciencia no existe en el caso de los estados mentales. Por lo tanto, o bien la identidad en cuestión no puede ser contingente o bien no hay tal identidad. Naturalmente, ninguna de estas posibilidades representa una opción para el teórico de la identidad.

Resumiendo: no es posible que la identidad de un estado mental con uno cerebral, expresada (como debe ser) por medio de dos designadores rígidos, pueda ser contingente. Contrariamente a lo que tienen que sostener los teóricos de la identidad, dicha identidad sólo puede ser necesaria. Pero,

¿cómo pueden dos objetos, que son el mismo, ser idénticos a sí mismos de modo puramente contingente? Si Kripke tiene razón (y por mi parte simpatizo con lo que dice), la tesis de la identidad es incoherente.

Creo que podemos sostener que hay elementos suficientes que nos permiten afirmar con relativa confianza que la tesis de la identidad, esto es, una tesis materialista, es imposible de defender y, en verdad, difícil inclusive de comprender. Debemos ahora pasar a considerar una posición alternativa. Tengo en mente el interaccionismo, cuyo principal representante probablemente sea Karl Popper.

Tesis de Popper

Dos son los textos que tomaré en cuenta para reconstruir y criticar las tesis de Popper:

- El artículo "Language and the body-mind problem".
- Las secciones relevantes del libro *The self and its brain,* del cual es coautor.

Son en verdad muchas las objeciones que, si no me equivoco, se podrían elevar en contra de lo que Popper afirma. A diferencia de lo que sucede con la gran mayoría de los filósofos a quienes critica, él es, por ejemplo, sumamente descuidado al hablar: intercambia términos que no son equivalentes ('ego' y 'mente'), se contradice (por introspección sabemos que somos uno y al mismo tiempo el yo no es un ego), concluye con demasiada precipitación, es vago (de algún modo la conciencia y el cerebro están conectados), etc. Empero, no es mi objetivo ni mi interés analizar críticamente a Popper. A lo único que aspiro es a presentar y discutir la posición que él supuestamente defiende en relación con el problema que aquí nos incumbe.

Tal vez lo más conveniente sea sacar a la luz los fundamentos de su teoría. Lo que está en la base de esta última es una cierta metafísica, una cierta concepción de la realidad, es decir, la idea de que ésta se divide en tres grandes reinos del ser: el Mundo 1, de los objetos y procesos físicos; el Mundo 2, de los objetos y actividades mentales, y el Mundo 3, de los objetos lógicos, significados, opiniones, teorías, argumentos, verdades, etc. Aunque son diferentes (no todos son abstractos, por ejemplo), estos tres mundos son igualmente objetivos, irreducibles y autónomos y la idea de

Popper (que da la impresión de ser un argumento sacado directamente de la obra de Platón) parece ser la de que si no postulamos dichos mundos, entonces sencillamente no podremos explicar satisfactoriamente ni la acción humana ni el cambio en general. El mundo físico y el cambio dentro de él se explican sin tener que apelar a otra dimensión de ser, pero mucho del cambio que tiene lugar se realiza por la intervención o mediación del hombre. Esto es así porque el hombre piensa, aprehende verdades, descubre cosas (entidades abstractas) que luego se aplican al mundo físico. Claramente, por lo tanto, se produce un proceso de interacción entre el Mundo 3 y el Mundo 1, y, de igual manera, entre el Mundo 2 y el Mundo 3. Lo que Popper desea sostener es que también hay interacción entre los Mundos 1 y 2. Ahora bien, ¿cómo se realiza eso?

Lo primero que hay que decir es que Popper se declara enfáticamente en contra de toda idea de sustancia, no sólo física, sino también mental: "... no me parece que haya razón alguna para creer en un alma inmortal o en una sustancia psíquica que puede existir independientemente del cuerpo" (1977: 146). De un modo más claro, en otra parte afirma lo siguiente:

> Lo importante de todo esto es que no estoy de acuerdo con la teoría del 'yo puro'. El término filosófico 'puro' se le debe a Kant y sugiere una teoría que creo que es equivocada: que el ego estaba allí previamente a la experiencia, de modo que toda experiencia está, desde el principio, acompañado por el 'Yo pienso' cartesiano y kantiano. [...] En contra de esto, yo sugiero que ser un yo es en parte el resultado de disposiciones innatas y en parte el resultado de la experiencia, especialmente de la experiencia social (*Ibid.*: 111).

Nada de esto, evidentemente, cancela la realidad de los actos y las facultades mentales. Lo que de todo esto podría inferirse es que la interacción, se dé como se dé, no se dará entre sustancias, sino entre estados mentales y estados físicos. Sin embargo, ello no es tan simple, por la sencilla razón de que, aunque no sigue a Eccles en todo, Popper de todos modos parece aceptar con él que hay algo que surge de la compleja organización de la materia y sus actividades y que ordena e integra las experiencias de una persona en un todo unificado. Respecto al punto crucial de cómo se da dicha relación Popper, como veremos, tiene mucho cuidado en no decir absolutamente nada. Dicho sea de paso, es prácticamente imposible comprender cómo y por qué Popper admite la existencia de estados mentales. Lo que él dice es únicamente que él "conjetura" (*Ibid.*:

36) que los hay. Posteriormente, empero, simplemente los da por supuestos. En todo caso, lo que emerge de sus escritos como importante a este respecto es:

- Aprehendemos verdades, significados, etc.
- No hay un órgano intelectual, sino una facultad, que se desarrolla en el tiempo.
- La conciencia está íntimamente ligada al lenguaje.
- Somos *yoes* y nos experimentamos como tales, sin por ello ser sustancias.

Creo que estos son los elementos centrales de su doctrina. Veamos ahora cómo se articula.

Es claro que hay ciertos puntos en relación con los cuales Popper debería haber dicho **algo**. Por ejemplo, cabe preguntar: ¿cómo se efectúa este proceso de "aprehensión de verdades" y cómo sabemos que, siendo esta facultad falible, no nos equivocamos permanentemente y confundimos falsedades con verdades? En algún lugar él dice: "sugiero que es más fácil comprender cómo 'hacemos' objetos del Mundo 3 que comprender cómo los comprendemos, los aprehendemos o los 'vemos'" (*Ibid.*: 44). Su respuesta es entonces, dicho de modo brutal, un simple 'No sé'. Lo único que se puede hacer es "conjeturar" (noción apropiada para reemplazar a la de postular, que puede suscitar animadversión) que hay "intuiciones intelectuales". Me parece que ni el más fanático de los popperianos podría negar que todo esto es altamente insatisfactorio. El problema es, como iremos viendo, que este esquema de razonamiento se reproduce de modo alarmante en sus escritos y, en particular, en puntos cruciales.

Quizá debamos preguntar cómo caracteriza Popper al "yo". Recuérdese que, generosamente, él nos hace saber que "desea enunciar claramente y sin ambigüedades" que él "está convencido de que los yoes existen" (*Ibid.*: 101). Este aspecto de su trabajo es, probablemente, el más original de su labor en esta área de la filosofía. Según él, de lo que se parte es de un organismo, esto es, una cosa física, objeto de estudio de la biología, ciencia que para ciertos efectos tiene respecto a dicha cosa física la última palabra. Este organismo, empero, está dotado de ciertas facultades que permiten el surgimiento de actividades cognitivas, siendo tal vez la más importante de todas la facultad de hablar. Siguiendo en esto a Chomsky (aunque sin citarlo), Popper distingue entre capacidad y aprendizaje (lo

que Chomsky más bien distinguiría como 'competencia' y *'performance'*). La capacidad está programada genéticamente, pero el aprendizaje es un asunto empírico.

> Así, el aprendizaje del lenguaje es un proceso en el que disposiciones basadas genéticamente, que han evolucionado mediante selección natural, de algún modo se traslapan e interactúan con un proceso consciente de exploración y aprendizaje, basado en la evolución cultural. Esto apoya la idea de una interacción entre los Mundos 3 y 1" (*Ibid.*: 48).

El organismo lingüístico en cuestión, en tanto que cuerpo, interactúa con otros y, en tanto que agente con facultades mentales y cognitivas, con objetos del Mundo 3. Es de este estar anclado en los tres mundos que surge el yo.

> Me parece de considerable importancia el que no nazcamos como yoes, sino que tengamos que aprender que somos yoes; de hecho tenemos que aprenden a ser yoes. Este proceso de aprendizaje es un proceso en el que aprendemos acerca del Mundo 1, del Mundo 2 y, en especial, del Mundo 3 (*Ibid.*: 109).

El problema ahora es el de determinar cómo se identifican o se individualizan los yoes. Esto involucra el problema de la naturaleza de la conciencia y de la relación con sus bases físicas o, más precisamente, neurofisiológicas.

Popper asume que el yo tiene un "fundamento" físico. "Este", nos dice, "parece centrarse en nuestro cerebro" (*Ibid.*: 115). Hay una relación fuerte entre el yo y el cerebro, pero la naturaleza de la relación no es clara, puesto que puede haber mutilaciones cerebrales que lo afectan y mutilaciones que lo dejan intacto. Y aquí es donde Popper ofrece lo que, hasta donde logro ver, es su único argumento en favor del interaccionismo. Veamos rápidamente cómo lo formula.

La idea es la siguiente: podemos imaginar un trasplante cerebral total. Un trasplante así equivaldría a un trasplante de la mente o del yo. El cuerpo, por lo tanto, no es identificable con la mente. En todo caso, lo sería el cerebro. Pero este tampoco es idéntico con una mente. Para la identidad de la persona, cuerpo y mente son lógicamente independientes y la mente, mas no el cuerpo, es crucial o decisivo para su identidad. El cuerpo funciona sólo mientras se asume que el cerebro sigue siendo el mismo.

> Así, en condiciones *ordinarias* podemos considerar la identidad del cuerpo como un criterio de la identidad de la persona, y del yo. Pero nuestro experimento de pensamiento, el trasplante (que espero que nunca sea efectuado sobre un ser humano), muestra que la identidad del cuerpo es un criterio sólo en la medida en que implica la identidad del cerebro; y el cerebro a su vez juega este papel sólo porque conjeturamos su "*liaison*" con la mente, porque conjeturamos que debido a esta *liaison* el cerebro es el portador de la autoidentidad de la persona (*Ibid.*: 36).

Así, pues, en última instancia toda la grandilocuente labor de Popper se reduce a una inmensa petición de principio.

Hay un punto muy importante que queda por considerar: el de la naturaleza de la conciencia. Desafortunadamente, lo que Popper tiene que decir en relación con el tema es excesivamente oscuro. Su opinión es que la conciencia está ligada, primero, al cerebro y, segundo, al lenguaje **en sus funciones descriptivas.** Por otra parte, la conciencia no es identificable ni reducible ni explicable en términos de sensibilidad y actividad intelectual, como ya vimos. La conciencia, por lo tanto, aparece como algo intermedio y unificador de funciones biológicas y actividades cognitivas, fundadas en el lenguaje. No podrá sorprendernos, por consiguiente, que Popper en repetidas ocasiones hable de la conciencia como de "el más grande de los milagros" (*Ibid.*: 129, 144). Ahora bien, este "milagro" no tiene nada de misterioso. Para dilucidarlo, lo que hay que hacer es conjugar una perspectiva evolucionista con el conocimiento de la formidable actividad cerebral. Y entonces, según Popper, se vuelve "comprensible".

Por otra parte, sería un error identificar a la conciencia con el yo. El yo no tiene interrupciones o cortes, la conciencia sí. Esta última es más bien la vía de tránsito entre lo mental y lo físico y entre lo mental y los objetos del Mundo 3, en tanto que el yo es sencillamente el organismo que se incrusta en los tres mundos simultáneamente. Esto, empero, no pasa de ser una mera conjetura mía, puesto que en ocasiones Popper se permite intercambiar las expresiones 'mente' y 'yo', creando con ello un auténtico caos y, así, tornando incomprensible su pensamiento.

Intentemos ahora, en unas cuantas palabras, atrapar el contenido del mensaje popperiano. Por vías más bien dudosas, Popper rechaza tanto el conductismo como el materialismo. El lenguaje, por lo tanto, es decisivo en su concepción. Desafortunadamente, tiene poco que decirnos acerca de él. No está en lo más mínimo claro si, de acuerdo con él, las operaciones de la mente están estructuradas por el lenguaje o no,

pero él más bien sugiere que hay actitudes críticas, de teorización, comprensión, etc., que son independientes del uso del lenguaje (el yo puede pensar musicalmente, figurativamente, etc.). Si esto es así podemos entonces preguntar:

1. ¿Cómo se relacionan el pensamiento y el lenguaje y cómo puede la mente aprehender verdades que no estén vertidas, por así decirlo, en palabras? Dicho de otro modo: ¿cómo se relacionan los Mundos 2 y 3?
2. Asumamos que, aunque compleja, hay una relación entre las actividades y funciones cognitivas, es decir de la mente o el yo (en una de las acepciones de la palabra), por una parte, y las actividades cerebrales, por la otra. ¿Cómo se relacionan? ¿Qué relación hay entre, *e.g.,* un deseo y los estados o funciones del cerebro? Sobre esto, como sobre la pregunta anterior, Popper no dice absolutamente nada.

Lo primero que hay que decir es, pienso, que ni el interaccionismo ni ninguna otra corriente de pensamiento puede quedar establecida sobre la base de un rechazo de otras posiciones. Esta, sin embargo, parece ser la estrategia de Popper. Por ejemplo, él sostiene cosas como la siguiente: "El viejo argumento de que cosas tan diferentes no pueden interactuar estaba basado en un teoría de la causación que ya fue desde hace mucho superada" (1963: 298). Esta clase de argumentos por eliminación son en general sospechosos, sobre todo cuando, como en el caso en cuestión, no está para nada claro qué sostenía la teoría supuestamente desbancada, con qué se le superó y si la nueva propuesta es realmente tan efectiva como lo asegura su abogado. En segundo lugar, y más importante aun, es preciso señalar que el fundamento de las "conjeturas" de Popper, a saber, su concepción de la realidad y su visión del lenguaje, es no sólo endeble, sino abiertamente falso o, si se prefiere, filosóficamente inútil. Las charlas entre él y Eccles, recogidas en el libro común, dan en ocasiones la impresión de desembocar en auténticos cuentos de hadas (especialmente cuando Eccles habla). La concepción popperiana del lenguaje es realmente insensata e inútil. Es en parte esto lo que le permite a Popper mantener puntos de vista casi infantiles acerca del pensamiento, como algo lógicamente independiente de la manipulación coordinada de signos. Hay fuertes elementos de un misticismo trasnochado en mucho de lo que Popper insinúa (cuando habla, por ejemplo, acerca de la muerte, la belleza, etc.). Y, lo peor de todo quizá, cuando se plantea la cuestión de desarrollar la tesis interaccionista, Popper guar-

da un reservado silencio. De ahí que el único comentario que se me ocurre sea que si el interaccionismo tiene en Popper su mejor o más elocuente representante, entonces probablemente sea la menos defendible de todas las escuelas o corrientes conocidas en filosofía de la mente.

Articulando una "concepción" de la problemática

Llego ahora a lo que en principio deberá ser la parte constructiva y aportativa del trabajo, esto es, la enunciación de mis propios puntos de vista, inspirados naturalmente no sólo en las discusiones aquí recogidas, sino pretendidamente basados en la labor filosófica de pensadores como Wittgenstein y Malcolm. No deseo descartar de entrada la idea de que puede haber problemas genuinos en relación con el par *"mente-cuerpo"*. Lo que sostengo es que si son genuinos, entonces son de carácter empírico. Lo que sí quiero es negar que hay problemas auténticos de carácter filosófico, además de ciertas elusivas (y, por otra parte, apasionantes) confusiones conceptuales.

Me parece que lo más conveniente será enumerar las "tesis" que deseo defender. En realidad, como podrá apreciarse con mayor facilidad posteriormente, no se trata de tesis en sentido estricto, sino de meras constataciones que, en el fondo, equivalen casi a trivialidades. La utilidad de un recordatorio de verdades que todos conocen consiste en que el tenerlas presente debería en principio evitarnos caer en el pantanoso terreno de la teorización filosófica. Las principales "tesis" son, pues, las siguientes:

1. Hay dos planos que es de primera importancia distinguir: el de la formación de conceptos y el de la explicación causal.
2. Las explicaciones causales comportan o acarrean modificaciones semánticas.
3. Hay una variedad de nociones de mente (así como no hay una única noción de materia) y, por ende, relaciones de diversa índole entre lo referido por predicados "mentales" y lo referido por predicados "materiales". Estas nociones, empero, son nociones técnicas, derivadas de la noción madre u original.

Abogaré en favor de estas tesis en el orden en que fueron enunciadas.

1.Conceptos y causas.

Por razones que he dado en otra parte y que no repetiré, partiré de la idea de que 'mente' no es un nombre propio, es decir, su función en el lenguaje no es la de designar un objeto, a la manera como, por ejemplo, 'Juan' denota a Juan. Mediante 'mente' englobamos toda una variedad de acciones, lingüísticas y extra-lingüísticas, que asociamos de modo unificado con un cuerpo determinado.[1] Huelga decir que no estoy sosteniendo que 'mente' significa ese conjunto de acciones, actividades, etc. Hablar de mente o de posesión de mente es hablar de un sinnúmero de prácticas y líneas de acción, diferenciadas de muy diverso modo y en relación con toda una variedad de objetivos.

Ahora bien, hay un sentido originario o principal de 'mente' o, dicho de otro modo, hay un concepto **Mente** que es básico: el que los hablantes normales empleamos. Sinceramente, no creo que nadie quiera sostener que disponemos de una noción de mente que sea lógica y epistemológicamente previa a la incorporada en el uso del lenguaje natural. De ahí que resulte difícil negar que el problema "mente-cuerpo", consista en lo que consista, no podrá resolverse de modo satisfactorio si no se tiene una aprehensión perspicua del concepto **Mente** (asumo que no hay mayores problemas con el concepto "cuerpo"). Por consiguiente, la pregunta con la que debemos iniciar nuestra labor será: ¿para qué sirve dicho concepto, es decir, qué nos permite hacer? En terminología wittgensteiniana: ¿qué utilidad real tiene en nuestras vidas el juego de lenguaje de lo mental?

A mí me parece que la función central de **Mente** y sus derivados es la de recoger lo que no es físico de una persona pero que, no obstante, es de algún modo objeto de experiencia por parte de otros. Preguntémonos: ¿qué es lo no físico de una persona y que, no obstante, es experimentable por parte de otros? La única respuesta que a mí se me ocurre es: sus acciones y reacciones significativas, es decir, los movimientos que, por estar insertos en contextos determinados, están cargados de intenciones, significado y demás. Es el todo constituido por contextos y acciones que de algún modo aprendemos a diferenciar y clasificar y son ellos lo que nos lleva a hablar de sentimientos, emociones, pensamientos, creencias, deseos y así sucesivamente. Dado que 'mente' es propiedad pública y no es el nombre de un algo, lo experimentable aunque no físico no puede tra-

[1]. No estará de más señalar que estoy hablando de situaciones normales. La Santísima Trinidad, por ejemplo, nos plantearía un grave problema: ¿se trata de tres mentes entres cuerpos o de una mente en tres cuerpos o…? Pueden imaginarse casos similares, si bien en todos ellos estaríamos aplicando o tratando de aplicar nuestro concepto usual de mente.

tarse de algo interno, oculto a los demás. No queda, pues, más que una opción: la de ver en lo mental algo que es esencialmente de carácter social. Esto me parece comprensible: los usuarios del lenguaje no se ven a sí mismos como meros cuerpos, sino **como** personas, como seres humanos. La razón de este modo de vernos no estriba en que estemos dotados de modo innato de un magnánimo sentimiento de solidaridad hacia el resto de nuestros congéneres, sino simplemente en que cada uno de nosotros, en tanto que usuarios del lenguaje, tenemos que considerar en algún sentido a los otros, esto es, a los cohablantes, de modo semejante a nosotros, por más que no podamos concebirlos de exactamente el mismo modo como nos concebimos a nosotros mismos.

Esto me obliga a hacer otro recordatorio elemental: un rasgo inevitable del lenguaje natural es el peculiar desdoblamiento de nuestros conceptos de experiencia. Hay "yo" y hay "el otro", que puede ser "tú" o "él" ("ella"). Yo siento (de eso no tengo dudas), pero como tú eres tan hablante como yo, entonces no me queda más remedio que considerar que tú eres (en algún sentido fundamenta) como yo y que, por lo tanto, tú también sientes. Ahora bien, a pesar de esta igualdad de planos, la semejanza impuesta por el carácter colectivo del lenguaje no conduce a uniformidades en cuanto a los usos, sino que tiene sus matices y límites y los marca de modo ineludible. El lenguaje natural está estructurado de tal modo que me impide decir 'yo sientes' para decir que yo siento lo mismo que tú, ni tiene sentido decir 'tú siento', para indicarle a alguien que tú sientes lo mismo que yo. El hecho es que todos sentimos lo mismo cuando hablamos de lo mismo. Esto en un sentido es trivial, pero en otro sentido puede ser aclaratorio. Lo que estoy diciendo es que la forzosa asimetría lingüística recién mencionada no acarrea cambios de significados. Así, cuando yo hablo de mi dolor no hablo de algo distinto que cuando hablo de tu dolor o cuando otro habla de su dolor. 'Dolor' tiene siempre el mismo sentido, sólo que se predica de modo distinto en función de las respectivas posiciones ocupadas por los hablantes o usuarios de uno y el mismo sistema compartido de comunicación. Y lo que vale para "dolor" vale para el todo del lenguaje de "lo mental". Todos comprendemos lo que es la adscripción y la autoadscripción de estados mentales y sólo los filósofos ven en ello un misterio.

Recapitulando: lo que la asimetría señalada sí implica es una diferencia en cuanto al modo de predicar estados mentales, en función de si se trata de la primera persona o no. En el caso de las segunda o tercera personas recurrimos a criterios para la adscripción de estados mentales; en nuestro propio caso la auto-adscripción es más bien el resultado de

un proceso de reemplazos de reacciones naturales o espontáneas por su correspondiente formulación lingüística.

En el caso del concepto que podríamos llamar **Mente 1**, es decir, el concepto normal de mente, la aplicación a otros es claramente de orden conductista, en el sentido más amplio posible del término, esto es, de modo que incluye no sólo acciones y reacciones, sino también trasfondos, contextos, costumbres, etc. Lo que está asociado con la mente, en este primer sentido, es el cuerpo, pero no el cuerpo en tanto que posible objeto de estudio de la física, sino el cuerpo del hablante, es decir, del ser social con el que se interactúa. Así, decir que alguien cree algo es como abrir una caja de *switches*, cada uno apuntando a una acción posible. Por ejemplo, si digo que A cree que México firmará un tratado de libre comercio, puedo querer decir cosas tan diversas como:

- Que si le preguntan a A si cree que *p*, A asentirá.
- Que A actúa desde ahora en concordancia con *p*, es decir, toma medidas de orden financiero, comercial, etc.
- Que en las pláticas A afirma constantemente que *p* acaecerá.
- Que si alguien quiere apostar con él, A estaría dispuesto a hacerlo en favor de que *p*, etc.

Es importante comprender que el conjunto de líneas de acción posibles, lingüísticas o extralingüísticas, es un conjunto difuso, quizás infinito. Este asunto no se puede decidir *a priori*. En todo caso, es muy importante darse cuenta de que el lenguaje de lo mental sirve aquí para hacer descripciones (atribución y autoadscripción de estados mentales), las cuales se efectúan gracias al ofrecimiento de razones. Aquí es importante comprender que el lenguaje no determina nada de modo nítido.

Mientras nuestra vida se desarrolle dentro del marco generado por el lenguaje natural, pienso que lo mental queda acotado como dije. Parte del problema surge cuando, paulatina e imperceptiblemente, introducimos en nuestro lenguaje términos teóricos. Voy a considerar rápidamente el caso de la noción neurofisiológica de mente.

2. Causas y significados

No sorprenderé a nadie, supongo, si afirmo que el correlato evidente de la mente para los neurofisiólogos es no el cuerpo, sino el cerebro. Lo que es importante detectar, empero, es que los científicos, que son ante todo

forjadores y manipuladores de conceptos, no pueden evitar hacer en relación con el cerebro lo que en el lenguaje natural se hizo en relación con el cuerpo. En el fondo, a lo que ellos aspiran es a construir un nuevo concepto de mente, **Mente 2**, idéntico o casi al concepto originario, esto es, **Mente 1**, pero asociado ahora con el cerebro y sus funciones, en lugar del cuerpo y sus movimientos. Independientemente de que ello se logre o no, el intento representa un cambio conceptual drástico, pero también un salto semántico en el vacío, entre otras razones porque en este nuevo nivel semántico no se ve que haya nada peculiar en la adscripción o autoadscripción de estados mentales que lo distinga del nivel anterior: si el neurofisiólogo se autoatribuye un deseo, inclusive si se observa durante una operación su cerebro, la autoadscripción se logra apelando al concepto normal de deseo. No hay otro. Por el lado de "lo mental" no hay, pues, cambio. El problema es que sí lo hay por el lado de los presupuestos de aplicación de los conceptos mentales, puesto que el neurofisiólogo pretende estar estableciendo una nueva correlación entre su antiguo concepto de deseo y "lo otro", que en este caso sería el cerebro o las neuronas o las funciones del sistema nervioso central. Se trata, pues, de intentar una aplicación nueva de un concepto viejo por medio de una aparentemente inocua sustitución de contexto. Estoy convencido de que eso es imposible. La sustitución en cuestión automáticamente acarrea consigo una trasmutación del concepto original. Cabría suponer que, dado que el nuevo correlato de **Mente 1** cambió, lo que de hecho se nos está dando es un nuevo concepto de mente, digamos **Mente 2**, semejante quizá pero lo suficientemente diferenciado del original de modo que no entrañara confusiones conceptuales. El problema es que no se nos está dando nada nuevo, puesto que este nuevo concepto no ha sido construido todavía ('Mente 2' es más que un concepto una promesa de concepto), y por otra parte, como ya dije, el neurofisiólogo pretende seguir hablando de sus creencias, esperanzas y demás como antes. Pero hay diferencias decisivas respecto a la situación inicial. En primer lugar, se ha conformado un nuevo contexto para la atribución de estados mentales en un terreno impropio para ello: el de la neurofisiología, constituido por las neuronas y sus "actividades" (y no, como antes, la conducta contextualizada del individuo) y, en segundo lugar, lo que con esta nueva correlación se pretende es proporcionar no ya **razones**, sino **causas**, por lo que no serían ya meras descripciones lo que estarían en juego, sino auténticas explicaciones. Pero el cambio contextual aunado al cambio de operación lingüística que se lleva al cabo implican inmensos cambios de significación, tan grandes que de hecho equivalen a un cambio de temática, el cual queda encubierto tan sólo por el perseve-

rante uso de las mismas palabras. La interpretación filosófica de la labor del neurofisiólogo, por ello, no pasa de ser un espejismo semántico, puesto que no está en lo más mínimo claro qué relación hay o vale entre descripciones de la forma '*A* cree que *p* porque lo leyó' y explicaciones de la forma *'A* cree que *p* porque está en el estado cerebral *C'*. De lo que sí estamos seguros es de que no dicen lo mismo. Intentemos justificar esto último.

A mí me parece claro que entre la descripción de la creencia y la explicación causal de la creencia no puede haber ninguna relación de reducción semántica, de implicación, de presuposición. Es posible que exista alguna relación entre ellas, pero aparte de ser contingente es muy poco lo que podemos decir. Ahora bien, este abismo semántico algo debe estar indicando. A mi juicio, lo que indica es, simplemente, que nos las hablemos, por una parte, con una noción ya formada y, por la otra, con algo que parece ser una noción en vías de formación. Por consiguiente, si lo que se pretende es poner en relación la **Mente 1** con el cerebro y sus funciones, a lo que directamente se va es al fracaso, puesto que se está buscando una conexión que no sólo no existe, sino que de hecho no puede existir, a menos de que se nos dé **Mente 2**, lo cual no ha sucedido todavía. La justificación de esta predicción es, me parece, obvia: **Mente 1** ya está conectado con algo, a saber, el cuerpo. Pretender ahora, de modo abrupto, conectar ese concepto con algo distinto es transformarlo, trasmutarlo. No es que sea difícil establecer dicha conexión: es simplemente que no tiene el menor sentido intentar hacerlo.

Por lo que he estado diciendo, creo (aunque no estoy seguro de ello) que entiendo lo que los filósofos a la Smart pretenden. En mi opinión, inquietudes como las de él se resolverían en principio del siguiente modo: se trataría de extraer, partiendo de la descripción del cerebro y sus funciones, es decir, partiendo de la teoría del cerebro, un nuevo concepto de mente, esto es, lo que yo llamé **Mente 2**. Por el momento, si no me equivoco, se carece de dicho concepto. Pero lo que es claro es que éste, independientemente de qué forma finalmente revista, habrá quedado conformado del mismo modo como quedó conformado el concepto originario: habrá un uso en primera persona y uno en tercera, desde luego con contextos diferentes, con expectativas distintas, etc. Si ya se hubiera construido el concepto teórico **Mente 2**, entonces sí se podría pasar a intentar establecer alguna clase de relación entre él y **Mente 1**. Sólo entonces se podría intentar establecer alguna conexión sistemática entre **Mente 1** y **Cuerpo 2**, esto es, el cerebro, sin tener que pasar por **Cuerpo 1**. Esto, empero, me parece prácticamente un sueño.

Desde mi punto de vista es absolutamente crucial, para quedarnos tranquilos frente a este gran pseudoproblema de la filosofía, no olvidarse de varios resultados wittgensteinianos. Dos, por lo menos, son particularmente pertinentes para nosotros:

- Lo "mental", entendido como sea, surge sólo cuando hay manipulación de un simbolismo, esto es, de un lenguaje.
- El lenguaje es esencialmente de carácter social.

Apliquemos rápidamente esto, en conjunción con lo que hasta aquí hemos dicho, a la ciencia-ficción de las máquinas pensantes.

Si en efecto los resultados de Wittgenstein son correctos, entonces se vuelve evidente que es un error garrafal buscar el pensamiento, creencias, deseos y demás en una entidad. Por sofisticada que sea la computadora, el mero análisis de ella no puede darnos lo que es el pensamiento o de cómo se relaciona éste con el *hardware*. ¿Significa eso que no podemos hablar en ningún sentido de pensamiento en conexión con las máquinas? No lo creo, sólo que para que podamos hacerlo tendremos que considerar otra cosa que computadoras aisladas. Imaginemos, pues, esta otra situación, similar pero diferente. Disponemos no de una máquina sino de un sistema de máquinas, tales que una vez prendida una, ésta prende a las demás. Las máquinas están programadas de modo tal que se comunican, se dan instrucciones, responden, se rebelan, se equivocan, se corrigen, etc. Lo que quiero defender es la idea de que es en esa interacción maquinal que surge el pensamiento o, mejor dicho, que aplicamos el concepto de pensamiento. El pensamiento no es, desde luego, un proceso, y menos aún algo concentrado en una de ellas o en todas ellas, consideradas distributivamente. Por más que se analicen *chips* o se abran cráneos, no se encontrará allí "pensamiento", como no se encontrará significado en un signo, aunque se le examine con lupa. Es un error categorial, como bien lo dice Malcolm, pretender buscar el pensamiento en alguna parte.

Esta sugerencia pone de relieve con claridad, creo, la insuficiencia del materialista: dado su planteamiento y su enfoque, exactamente el mismo problema que él trataba de resolver en el caso de los seres humanos se le vuelve a plantear a las máquinas de su imaginada solución, inclusive concibiéndolas del mejor modo posible. En efecto, siempre será posible preguntar, ¿en dónde está el pensamiento de la máquina pensante: en el *chip*, en el circuito, etc., o en algo que "interactúa" con el *hardware?* Es claro que no hemos avanzado ni un milímetro respecto a lo que era nuestro proble-

ma anterior. Lo único que se logró fue reemplazar una formulación de un problema por otra. Esta falla no implica, desde luego, ninguna ventaja para el mentalista internalista. La inutilidad de la propuesta de este último es tan obvia (en psicología, *e.g.*) y ha sido tan rebatida que no creo que valga la pena adentrarse en ella. A manera de diagnóstico general, creo que puede ofrecerse el siguiente: el materialista comete el error de darle prioridad a 'tú' o 'él' frente a 'yo', en tanto que el mentalista comete el error contrario: se olvida de que hay un uso legítimo de 'tú' o 'él' y trata de reducir todo al uso de la primera persona. En la medida en que ambos atentan contra el lenguaje natural, ambos están equivocados.

Quisiera recalcar que lo que he dicho no afecta o influye en demérito de la labor científica. Es un hecho que los científicos no están jugando o perdiendo el tiempo y la prueba de ello es que pueden manipular, vía alteraciones en las funciones del cerebro, en las neuronas, etc., al individuo. ¿Vamos a inferir que la neurofisiología es susceptible de manejar o manipular la vida "mental" de los individuos? La respuesta dependerá en gran medida de si dotamos a 'vida mental' de un sentido genuino o si más bien le adjudicamos un pseudosentido. Si se insiste en seguir viendo lo mental como algo interno, privado, oculto, etc., entonces la pregunta misma ni se entiende y, por ello mismo (en caso de aceptarla como genuina), no nos libraremos de toda clase de especulaciones, sabrosas pero estériles. Si, por el contrario, entendemos "lo mental" a la manera como lo he sugerido en este trabajo, como algo que, por así decirlo, tiene necesariamente una doble faceta o personalidad (yo y tú o él) y un carácter comunitario, entonces se nos aclara un poco la clase de cambio, factual y conceptual, que se podría estar gestando. Veamos esto con un poco más de detalle.

En primer lugar, hay que observar que la relación mente-cerebro parece ser, en ambos sentidos, una relación "uno-muchos". Con un cerebro, en efecto, pueden estar asociadas conductas de lo más variado *(i.e.,* muchas líneas de conducta son compatibles con una y la misma conformación neuronal) y, a su vez, con un estado mental dado puede estar asociada una multitud de estados cerebrales. Hasta ahora por lo menos, según sé, nadie ha demostrado lo contrario. La situación es, pues, poco alentadora. Por otra parte, empero, es claro que el neurofisiólogo puede, mutilando un cerebro, alterar drásticamente las reacciones, los estados mentales (excitación, irritación, intensidad de sensaciones, etc.) de un sujeto. Esta facultad de manipular al individuo a través de alteraciones de su sistema nervioso sí puede producir cambios en nuestro orden conceptual: si la conducta normal del sujeto se modifica, entonces sencillamente ya no podremos apli-

car de modo normal, *e.g.*, el concepto de creencia. Si alguien no se conduce como una persona que cree algo, es decir, no tiene manifestaciones propias de quienes tienen creencias, entonces no podremos decir de él, porque no tendrá sentido hacerlo, ni que cree ni que no cree. Aquí el problema consiste en que no es posible determinar cuántas son las manifestaciones de las creencias, puesto que, por lo que dije anteriormente, el conjunto de criterios es difuso. Pero hay otro punto importante, a saber, que a lo más que puede aspirar el neurofisiólogo es a relacionar de modo sistemático estados o funciones neuronales con manifestaciones estrictamente físicas, esto es, no con conducta en el sentido humano del término, sino con movimientos físicos o mecánicos. El neurofisiólogo no puede alterar conducta, en el sentido pleno de la expresión, por la sencilla razón de que la conducta es algo conformado en parte por elementos externos al sujeto de la conducta, y por fuerte o eficaz que sea la neurofisiología de seguro que nunca podrá serlo al grado de englobar lo externo al sujeto. Lo único que podemos hacer es poner en relación sistemática funciones cerebrales, estados neuronales y demás con **movimientos corpóreos** generalmente asociados con la conducta correspondiente y gracias a la cual le atribuimos a alguien estados mentales. Cualquier otra pretensión me parece una inmensa (y cómica, si el asunto no fuera tan serio) ilusión.

Pero, de todos modos, preguntémonos: ¿qué se ganaría con esa nueva correlación sistemática entre, digamos, teoría de las neuronas y descripciones de movimientos físicos, posteriormente asociados con los factores que nos permiten hablar de estados o procesos así llamados 'mentales'? La respuesta es: mucho o nada, dependiendo de lo que se pretenda hacer con esas correlaciones. No se gana nada respecto a la comprensión de la naturaleza de lo mental. Sí se gana, en cambio, en cuanto a poder de manipulación de las condiciones o factores que permiten la atribución de estados psicológicos, sólo que éstos son físicos. Pero si lo que se pretende es reemplazar el antiguo concepto por uno nuevo, más técnico, científico, etc., lo único que se estará haciendo será mutilar el concepto previamente creado y generar un auténtico enredo conceptual. En este caso, el supuesto nuevo concepto mental, es decir, lo que sería el concepto **Mente 2**, sólo surgiría si nos las hubiéramos con una multiplicidad de funciones, como las neuronas, consideradas en, por ejemplo, redes y de modo tal que esas actividades no pudieran ser descritas por medio de la terminología físico-química. Quizás esté equivocado, pero puede sostenerse que el funcionamiento de las neuronas no pasa de ser, en última instancia, consumo de glucosa y descargas eléctricas. Ello puede ser sumamente interesante, pero parece obvio que por minuciosa

que sea la descripción de esas actividades, de ella no podrá brotar ningún concepto "mental". **Mente 2** es un fantasma semántico y **Mente 1** no puede quedar directamente vinculado a ninguna teoría neuronal.

3. ¿Variedades de mente?

Quisiera terminar con unas cuantas consideraciones acerca de la noción de mente. Creo que podemos legítimamente hablar de una noción básica, a saber, la que todos los usuarios emplean. Ésta nos permite distinguir entre movimientos mecánicos y movimientos "intencionales" y separar, así, a los seres hablantes o humanos del resto. Esto no quiere decir que el concepto de mente no pueda evolucionar. Lo que sucede es que para que evolucione, como sucedió con, por ejemplo, el conductismo, se tiene que elegir ciertos rasgos de las personas, rasgos que quedan perfectamente especificados en función de objetivos previamente determinados (*e.g.*, el estudio de la personalidad, de las reacciones, del ego, etc.). Una vez determinados los rasgos que nos interesan de las personas, se articula un nuevo aparato conceptual y se inicia el proceso de producción de teorías, predicciones, etc. Ya no será el todo de la persona sino simplemente, por ejemplo, su conducta, sus actitudes, su coherencia, etc., lo que se tomará en cuenta. Así surgen y se desarrollan las diversas escuelas psicológicas más o menos bien establecidas. Aparentemente, con la neurofisiología sucede algo semejante: se elige un rasgo de la persona (su vida cerebral) en función de la cual se pretende estudiar su vida "mental". Pero eso es una confusión total, por la sencilla razón de que no hay ningún vínculo directo u obvio entre conceptos de experiencia y conceptos teóricos. No hay ni puede haber un nuevo concepto, un concepto neurofisiológico de mente, lo que llamé aquí **Mente 2**. En el fondo, el esfuerzo por construirlo constituye una intromisión inaceptable de una ciencia en un ámbito que no le corresponde. Dicho del modo más breve posible: es tan posible un concepto neurofisiológico de mente como un concepto psicoanalítico de materia.

Conclusiones

En este trabajo intenté hacer una presentación sumaria, pero fidedigna, de dos influyentes posiciones con respecto al así llamado 'problema mente-cuerpo': la de los teóricos de la identidad y la de interaccionistas como Popper. Vimos que, aunque la discusión puede extenderse *ad infinitum,*

los argumentos centrales de ambos bandos resultan ser increíblemente frágiles y comportan deficiencias de diversa índole (no siendo la menos importante de ellas la coherencia interna y la inteligibilidad misma de las tesis defendidas). Por otra parte, traté de ofrecer algo más que mera crítica y avancé algunas razones, que están todavía en estado embrionario y desde luego lejos de ser exhaustivas, en favor de la idea de que es sólo gracias a descripciones detalladas de cómo funcionan las diversas ramas de nuestro lenguaje (*i.e.*, de cómo se aplican en ellas las palabras) que podemos librarnos de lo que no es sino un auténtico rompecabezas. Las descripciones que seamos capaces de proporcionar deberían en principio hacernos conscientes de lo que tiene sentido preguntar, de lo que se puede y no se puede afirmar, etc. y, de este modo, deberían evitarnos plantear preguntas como '¿piensa una membrana?', '¿perciben las neuronas?', '¿puede soñar una máquina?', etc. Lo que este enfoque revela es que, así como está, el "problema" mente-cuerpo es efectivamente imposible de resolver, pero la razón es que no se trata de un problema real, sino de una inmensa confusión conceptual, el resultado de una profunda incomprensión de la gramática de ciertos conceptos clave. Es relativamente claro que el problema no puede resolverse por medios puramente *a priori* y tampoco puede recibir una solución "empírica". Más bien, lo que hay que hacer es disolverlo y ello se logra mediante la consideración paciente y cuidadosa de los modos como empleamos nuestros signos, tanto en el lenguaje natural como en los lenguajes de las ciencias. Este, creo, era el enfoque favorecido por Wittgenstein. Como todos sabemos, en más de una ocasión Wittgenstein nos puso en alerta en contra de tendencias como las de la generalización precipitada, la consideración de una única y más bien escuálida clase de ejemplos y la asimilación de unos casos en otros. Parte de su labor, como él mismo decía, era enseñarnos a ver o detectar diferencias, más que semejanzas. En relación con el carácter de lo mental y de su relación con lo físico, estos llamados de atención son particularmente pertinentes. La distinción misma insinúa que lo que no cae dentro de un lado cae en el otro y esto hace pensar que los elementos de cada lado son objetos de una clase completamente diferente. En *Zettel* y en otros escritos de filosofía de la psicología, Wittgenstein mostró que esto es un grave error y que el lenguaje de lo psicológico es mucho más variado de lo que los filósofos quieren que sea. Él hizo ver, por ejemplo, cómo la gramática de las palabras para emociones no es idéntica a la de términos para sensaciones ni ésta a la de nociones como tener intenciones, creer, tener, esperanzas, pensar, comprender, etc. Yo creo que Wittgens-

tein tenía plenamente razón, lo cual no obsta para que en la literatura filosófica estándar todas las nociones psicológicas, por haber quedado etiquetadas como "mentales", sigan recibiendo exactamente el mismo tratamiento. En los escritos de Wittgenstein está más que delineado todo un programa de una nueva filosofía de la psicología, esto es, una filosofía de la psicología radicalmente diferente de la que prevalece en nuestros días. No es este el lugar, empero, para empezar una discusión en torno a ese liberador modo de pensar, el cual parece ser completamente ajeno al que prevalece en esta "edad oscura".

Bibliografía

ARMSTRONG, D. M. (1984). "Consciousness and causality". En *Consciousness and Causality. A Debate on the nature of mind*. Oxford: Basil Blackwell.

MALCOM, Norman (1977). "Scientific materialism and the identity theory". En C.V. Borst (ed.). *The Mind-brain Identity theory*. Nueva York: Macmillan St. Martin´s Press.

POPPER, K.R. y J.C. Eccles (1977). *The Self and its Brain*. Berlín: Springer-Verlag.

_____ (1963). "Languaje and the mind-body problem". En *Conjetures and refutations*. Londres: Routledge/ Kegan Paul.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1978). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Londres: Rotledge/ Kegan, Paul.

_____ (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

X. Filosofía, neuropsicología y conductismo

Introducción

Es debatible en qué medida la transición de la Antigüedad a la Edad Media fue "causada" por la infusión y la difusión en la sociedad de lo que era una nueva ideología: el cristianismo; pero lo que sí parece innegable es que dicha transición puede muy bien quedar caracterizada como un fenómeno de trasformación ideológica. En efecto, el cristianismo le dio no sólo a la religión y a los ideales morales, estéticos y políticos una forma y un contenido nuevos. El que la sociedad quedara permeada o moldeada por él le dio inclusive a las investigaciones científicas un nuevo sello y una nueva orientación. Se plantearon nuevas interrogantes y se cancelaron ciertas preguntas. Quedó claro que había cosas acerca de las cuales no se podía preguntar, no sólo porque ello era peligroso sino sobre todo porque, dado el espíritu de la época, no tenía el menor sentido hacerlo. Generalizando: una de las múltiples maneras como se pueden caracterizar las épocas es, precisamente, estableciendo la lista de aquello sobre lo que se puede y no se puede, se debe y no se debe inquirir.

La psicología no escapa a este fenómeno. En el siglo XX, por ejemplo, surgieron escuelas psicológicas que en el momento de ver la luz encarnaban con rigor lo que podía llamarse el 'espíritu de la época' pero, al paso del tiempo (o más exactamente: al poco tiempo) resultó que dichas escuelas no sólo habían quedado rebasadas, no sólo eran sometidas a un cuestionamiento cada vez más severo, sino que se introdujo en la sociedad científica un nuevo espíritu, una nueva ideología con base en la cual las teorías otrora científicas, objetivas, etc., fueron convertidas en ilegítimas, espurias, erradas, inservibles. Parecería que todo el avance que con ellas se logró fue meramente aparente, que con ellas se dieron unos cuan-

tos pasos hacia adelante y muchos hacia atrás y, más en general, que dichas teorías constituyen la página negra en la historia de la disciplina. Así tiende a juzgarse en épocas de euforia, y en esto que es la época de euforia cognitivista tal parece ser el sino del conductismo. A partir sobre todo de la segunda mitad del siglo XX, el asombroso y veloz desarrollo de la teoría de la computación y de las neurociencias parece haber convertido al conductismo, por lo menos en principio, en una doctrina obsoleta si no es que completa y definitivamente redundante. Si hemos de creerlo a los pensadores "de vanguardia", en efecto, no sólo los métodos de investigación sino las intuiciones y los principios más básicos del conductismo fueron rebasados o superados, quedaron definitivamente *démodés*. Yo creo que esa actitud es equivocada y parte de mi objetivo en este trabajo será cuestionar la lectura o interpretación de la situación a que da lugar y que priva actualmente en la psicología.

Independientemente de la definición que se ofrezca de los términos involucrados, lo cierto es que la psicología tiene algo que ver con la mente. Sea ésta una entidad, un sistema de funciones, una estructura, un rasgo de la conducta, etc., el objeto de estudio de la psicología lo sigue siendo la mente humana. También el conductismo es una doctrina particular acerca de la mente; en verdad, el conductismo contiene o incorpora toda una filosofía de la mente, filosofía sometida a severas críticas desde muy diversos ángulos. En este trabajo, me propongo intentar hacer ver que algunas de las objeciones con base en las cuales pomposamente se anuncia que el conductismo ha quedado definitivamente desplazado como filosofía de la psicología son inaceptables. Para ello, empero, será necesario hacer una veloz incursión por terrenos propios de la filosofía de la ciencia y meditar sobre ciertos supuestos y ciertas confusiones u oscuridades conceptuales ocultas tras posiciones alternativas al paradigma conductista. Después del examen intentaré hacer un balance, de manera que idealmente se pueda determinar qué del conductismo es insalvable, pero qué de él es inevitable.

Observaciones sobre el pensar

Yo creo que, originalmente, el objeto de estudio de la psicología abarcaba todo aquello a lo que apuntan los verbos psicológicos, es decir, tanto experiencias como las así llamadas 'actitudes proposicionales'. A primera vista, sin embargo, el desarrollo de las ciencias y en particular

de la neurofisiología habría tenido un efecto negativo sobre la psicología, pues ésta habría ido paulatinamente cediendo terreno frente a las nuevas ciencias. La situación podría quizá ser descrita como sigue: la psicología se ocupa de la mente y ésta, de alguna manera, está conectada con el cerebro o depende de él. Pero entonces, si hay una ciencia que versa directamente sobre el cerebro, sus funciones, tejidos, secciones y demás, entonces es esa ciencia la que tiene la clave para la comprensión última de la mente. Ahora bien, dicha ciencia existe. Por consiguiente, en lugar de seguir hablando a la antigua de psicología y, peor todavía, de conductismo, deberíamos más bien hablar de "neuropsicología" y deberíamos, en principio, poder olvidarnos de todo ese engorroso y molesto lenguaje relacionado con la conducta, las reacciones, los estímulos, reforzamientos, etcétera.

Más aún, parecería que hay una explicación obvia de por qué la psicología tiene que retroceder frente a las neurociencias, asumiendo por el momento sin conceder que ambas ciencias, en la medida en que de lo que se ocupan es de auténticas experiencias (ver, oler, etc.) estudian lo mismo: se supone, por ejemplo, que si lo que se busca es una especie de métrica de o para la percepción, es incuestionable que las ciencias más computarizadas (más matematizadas) tendrán más posibilidades de proporcionar resultados cada vez más exactos que aquellos a los que se puede acceder mediante estadísticas, categorías como las de estímulo, reforzamiento y demás. En este sentido, la teoría modular de la mente propuesta por la neuropsicología parece ser decididamente superior a las de escuelas psicológicas alternativas, el conductismo incluido. Aquí argumentaré en contra de esta creencia, pues estoy convencido de que es el resultado de una incomprensión, enorme pero difícil de detectar y eludir. Pienso no sólo que no hay reducción posible de unos conceptos (los de la psicología) a otros (los de la neuropsicología), sino, además, que hay todo un campo de estudio o investigación psicológica acerca del cual el cognitivismo y la neuropsicología no tienen en principio nada que decir. Deseo sostener que es precisamente en dicho campo —que es crucial, pues tiene que ver con lo que por el momento englobaremos bajo el nombre general de 'pensamiento' y el cual incluye cosas como la creencia, el recuerdo, los deseos, etc.— que se hace patente la superioridad del conductismo.

Para iniciar nuestras disquisiciones, quizá lo mejor sea trazar una distinción muy simple, pero que nos permitirá deslindar terrenos. Dividamos, pues, en dos grandes grupos a lo que por el momento y en aras

de mi argumentación llamaremos 'verbos psicológicos'. Por una lado están los **verbos de experiencia**, verbos como 'ver', 'oír', 'sentir', 'discernir', 'percibir', etc.; por otro, las famosas **actitudes proposicionales**, es decir, todo aquello indicado por verbos seguidos del pronombre relativo 'que' y del vehículo de una proposición, esto es, la oración. Ejemplos de actitudes proposicionales son, pues, pensar, creer, recordar, imaginar, desear, etc. Así, por una parte tenemos experiencias, por la otra "pensamientos" (usando la noción de pensamiento a la manera de Descartes, esto es, para incluir cosas como voliciones, recuerdos, deseos, creencias, cálculos y demás). Uno de los errores heredados desde Descartes (por lo menos) y en contra del cual quiero rebelarme consiste precisamente en la asimilación de una clase de verbos por la otra. Ese cómodo movimiento lingüístico induce a creer que cuando hablamos de pensamientos o de voliciones hablamos también de experiencias especiales, de procesos o de estados peculiares. Wittgenstein denunció esta asimilación, en particular en su maravilloso libro *Zettel,* y aunque su denuncia no ha sido mayormente escuchada, aquí la asumiré como válida, entre otras razones para poder desarrollar mi punto de vista. Desde esta perspectiva, por lo tanto, cuando hablamos de actitudes proposicionales no aludimos a experiencias. No diré al respecto más que unas cuantas palabras, confiando en que lo que afirme se irá aclarando a medida que avancemos.

Como podrá apreciarse posteriormente, el análisis wittgensteiniano condujo al sorprendente resultado de que es imposible encontrar de manera concomitante y sistemática estructuras o configuraciones neuronales para el pensamiento. En efecto, en *Zettel*, Wittgenstein se dio a la tarea de esclarecer la naturaleza de los conceptos psicológicos normales y uno de sus resultados fue precisamente ese: por sorprendente que parezca, muchos verbos, verbos como desear, pensar, tener la intención, querer decir, esperar, etc., no tienen contenido de experiencia (es decir, ubicable espacio-temporal y causalmente). Dicho de otro modo: no fue en conexión con experiencias que fueron construidos o acuñados dichos verbos. Una consecuencia más bien importante de todo esto es que es lógicamente imposible establecer conexiones nomológicas entre procesos neurológicos y "contenidos mentales" o, menos vagamente, pensamientos, en el sentido cartesiano ya enunciado. Simplemente no hay leyes científicas que rijan eso que llamamos 'pensamiento'. El punto es importante: no es que hasta ahora haya resultado imposible encontrarlas o formularlas: simplemente no hay tal cosa y es absurdo buscarlas. En este punto,

el filósofo Wittgenstein y el psicólogo Skinner coinciden plenamente, si bien llegan a este mismo resultado por vías distintas. En todo caso, parte de lo que quiero sostener es que eso que no tiene contenido de experiencia, en el sentido de que no está directamente conectado con las neuronas y la actividad y el tejido cerebral, como el pensamiento, la creencia, etc., puede quedar esclarecido, por lo menos parcialmente, sólo por consideraciones de corte conductista.

La asimilación de las actitudes proposicionales a las experiencias inevitablemente y con mucha fuerza sugiere que nos las habemos aquí con dos reinos del ser, inconmensurables pero igualmente reales: el reino de la materia (el cuerpo) y el de lo mental (lo etéreo, intangible, etc.). Para mayor sorpresa nuestra, el hecho es que tiende a sostenerse que, a pesar de ser inconmensurables, de todos modos materia y mente, de algún enigmático modo, interactúan. La supuesta "prueba" de ello es que si golpeo un cuerpo causo un dolor y el dolor a su vez causa movimientos corporales. Aunque no pienso adentrarme en los dominios de la teoría del conocimiento, quiero dejar asentada mi posición. Pienso que cuando nos las habemos con doctrinas de esta clase estamos claramente en presencia de lo que, en la afortunada terminología de Ludwig Wittgenstein, podemos llamar una "ilusión gramatical". El problema no es detectarla, sino exhibirla. Parte de la dificultad consiste en que, por rehusarnos permanentemente a ver en ella algo más que una incomprensión, nos vemos hundidos en problemas de los cuales no hay salida o cuya única salida es la creación de un mito. Por querer a toda costa ver aquí un problema real, empírico, por así decirlo, complicamos el enredo, pues no tardamos en sucumbir a la tentación de pensar que lo que nos está faltando es conocimiento, pero que con el avance de la ciencia se resolverá el problema original. Es así como se gestan los sistemas filosóficos. Como se sabe, una de las consecuencias de esta deplorable actitud es que no sólo los problemas no se resuelven o eliminan, sino que vuelven a aparecer y se van agrandando. Esto es lo que sucede con, por ejemplo, los mitos filosóficos en torno de la conciencia, el yo, la naturaleza del pensar y demás acertijos gramaticales. Un modo como Wittgenstein exhibió la mezcolanza de mito y teoría, en relación con posiciones de filosofía de la psicología, fue este:

> El prejuicio en favor del paralelismo psico-físico es el fruto de una interpretación primitiva de nuestros conceptos. Porque si uno permite una causalidad no mediada fisiológicamente entre fenómenos psicológicos,

> uno piensa que está profesando una creencia en una entidad mental gaseosa" (1967: sec. 611).

El dilema es claro: o nos comprometemos con el misterioso dualismo o recurrimos a la ciencia para resolver el 'problema'. Todo está prejuzgado en nuestro modo mismo de concebir y presentar los hechos.

Como es bien sabido, y por razones en las que no entraré en este trabajo, uno de los enemigos jurados de Wittgenstein es la extravagante idea filosófica de que el pensamiento es algo que "hacemos" con nuestras cabezas. "Una de las ideas más peligrosas para un filósofo es, por extraño que parezca, la de que pensamos con nuestras cabezas o en nuestras cabezas" (*Ibid.*: 605). Una de las debilidades de los filósofos, y de los científicos en sus momentos filosóficos, es la de encarar las incomprensiones gramaticales generando misterios. "La idea de que pensar es un proceso en la cabeza, en un espacio completamente cerrado, lo convierte en algo oculto" (*Ibid.*: 606) y el que tengamos que lidiar con algo oculto convierte al tema en interesante, importante y profundo. Y, una vez más, ya planteada la situación misteriosa no nos queda más que especular siguiendo los pasos de los científicos. Así, por ejemplo, Noam Chomsky postula un "órgano mental", objeto inaccesible a la conciencia y de hecho a la experiencia, para dar cuenta de la facultad de hablar. Wittgenstein cuestiona este procedimiento.

> ¿Es pensar un proceso *orgánico* específico de la mente, por así decirlo —como si fuera masticar o digerir en la mente? ¿Podemos reemplazarlo mediante un proceso inorgánico que satisface el mismo fin, el cual, por así decirlo, proporciona una prótesis para el pensar? ¿Cómo tendríamos que imaginar una prótesis para el pensamiento? (*Ibid.*: 608).

No creo que ni Chomsky ni ningún otro pensador haya respondido satisfactoriamente a preguntas como éstas. En todo caso, es claro que las preguntas de Wittgenstein apuntan no en dirección de búsquedas de solución, puesto que no puede haber una solución para un galimatías, sino en dirección del sinsentido y de la necesidad de disolverlo. La idea de conectar pensamiento y órganos (funciones, propiedades, etc.) parece *ab initio* irremisiblemente ininteligible.

Wittgenstein alcanzó sus posiciones respecto al pensar a través de elaboradas aclaraciones conceptuales, recurriendo para ello a una complicada técnica de análisis filosófico. No obstante, si no me equivoco,

Wittgenstein no es el único en defender lo que de hecho es su punto de vista. Con un aparato conceptual totalmente diferente y por sorprendente que parezca, Jerry Fodor parece haber llegado, por sendas completamente distintas, a un resultado que curiosamente apoya lo que Wittgenstein sostenía. En su terminología, más *ad hoc,* más de la época y, por ende, más comprensible para muchos de quienes trabajan actualmente en estos temas, la tesis es simplemente que no hay una estructura neuronal que corresponda al pensamiento. Más abajo nos ocuparemos de las tesis de Fodor. Por el momento, me limito a señalar que si tanto Wittgenstein como Fodor, irreconciliables en muchos otros terrenos pero convergentes en el que nos ha ocupado, tienen razón, entonces en principio se pueden fijar los límites de la investigación neurofisiológica relevante para la psicología. Si la psicología se ocupa, en un sentido amplio, del pensamiento humano, entonces la neuropsicología, que se ocupa de experiencias (en un sentido laxo del término) es irrelevante para la psicología. La neuropsicología, en tanto que ciencia de la naturaleza, no puede ocuparse más que de auténticos fenómenos y auténticos fenómenos son no aquellos que son "nombrados" por verbos de actitudes proposicionales, sino únicamente por lo que llamé 'verbos de experiencia'. En terminología de Fodor (aunque en desacuerdo con él en este punto), podemos hablar de experiencias sólo donde hay módulos e información encapsulada.

Es importante comprender que, desde la perspectiva que deseo defender, el concepto de pensamiento no está vinculado a nada de lo que sucede debajo de nuestra piel. Como veremos, un concepto de pensar así puede en principio formarse o construirse, pero se trataría de un concepto nuevo, el cual cumpliría nuevas funciones (serviría para construir enunciados de una nueva clase). Pero si el concepto de pensar (y sus derivados) no tiene(n) nada que ver con lo que acontece debajo de nuestra piel y, por ende, con la neurofisiología, entonces con lo único con lo que puede tener que ver es con la conducta abierta del ser humano y con las situaciones objetivas en las que está inmerso y actúa. A final de cuentas, 'pensar' es un verbo del lenguaje natural, tan enseñable y aprendible como 'correr' o 'escupir'. Pensar es algo de lo que todos podemos ser testigos. A reserva de defender esta posición con más argumentos filosóficos, procedentes del área de la elucidación gramatical, intentaré reconstruir muy rápidamente el punto de vista de un cognitivista, el cual (no deja de llamar la atención) en este punto parece coincidir plenamente con lo afirmado por Wittgenstein. Veamos si es cierto lo que digo.

La modularidad de la mente y la neuropsicología

Quizá la mejor forma de caracterizar nuestra época sea decir que es la época de la computación. Son múltiples los dominios o las áreas de la vida actual que han quedado no sólo trasformados *de facto* por las computadoras, sino que han venido a ser comprendidos en las categorías de la teoría general de la computación. El éxito práctico de las máquinas ha dado lugar a todo un proceso de importación en diversas ciencias de la terminología de la computación (programa, *soft* y *hardware,* memoria ram, *chips,* etc.). Una vez más, difícilmente habría podido la psicología eludir este movimiento teórico-social. Dicho proceso dio como resultado una escuela por completo adversa en espíritu al conductismo: la así llamada 'psicología cognitiva'. En tanto que psicología, la psicología cognitiva tiene como objeto de estudio la mente humana. Empero, vale la pena notar que, en la medida en que no se trata de una ciencia experimental, sus propuestas tienden a ser meramente abstractas y tienen un fuerte sabor *a priori*. En lo que sigue, reconstruiré muy esquemáticamente algunos de los aspectos más importantes (por lo menos para nuestros propósitos) de una de las teorías cognitivistas que con más entusiasmo se defiende en la actualidad: la teoría modular de la mente. Posteriormente, intentaré mostrar que dicha teoría no está exenta de graves dificultades. y que es sólo desde una perspectiva conductista que adquieren un sentido definido en sus resultados.

Uno de los grandes expositores de la teoría modular de la mente, si bien alguien que también le fija con mucha precisión a la teoría límites nítidos, es Fodor. La teoría de Fodor combina muy variados elementos. Para los objetivos de este trabajo, la noción central es quizá la de módulo, que es una noción funcional. Lo que eso quiere decir es que los módulos quedarán caracterizados (en parte por lo menos) por sus papeles causales dentro del sistema general de representaciones y operaciones "mentales". Los módulos, además, serán tratados (como era de esperarse) como si fueran programas de computadoras, esto es, en conformidad con una analogía.

De acuerdo con Fodor, podemos estudiar fructíferamente el aparato cognitivo humano apelando a tres grandes factores: estarían los transductores, los sistemas de *input* y los sistemas centrales. Los primeros sirven para captar las señales del mundo externo y proporcionar información o

data, esto es, un material listo para ser procesado. 'Ser procesado' quiere decir aquí haber sido convertido en material para el pensamiento. Eso es algo que hacen los sistemas de *input,* los analizadores de lo que literalmente entra en el observador y está dentro de él. Dichos sistemas permiten a los sistemas centrales "fijar creencias", las cuales se gestan sobre la base de los *data* obtenidos gracias a los transductores. Todo el proceso que lleva desde la retina hasta la creencia de que hay allí una silla en donde puede uno sentarse es un proceso computacional. En todo esto lo que hay son "representaciones mentales" de cómo es el mundo externo, el mundo al que tenemos acceso gracias a los transductores.

Ahora bien, los transductores no pasan masas caóticas de *data* y esto sugiere que el mundo no es caótico. Más bien, el mundo está objetivamente dividido en sectores, los cuales están determinados por "clases naturales" o corresponden a ellas. Los transductores, además, son especializados. Esto explica por qué uno no oye con el ojo o ve con la lengua o por qué nuestras percepciones no son arbitrarias, mutantes, etc. Esto lo expresa Fodor diciendo que la información modular está "encapsulada", es decir, es de contenido específico. La tesis "positiva" de Fodor, en todo caso, es que los sistemas de *input* son "módulos", es decir, son sistemas autónomos de manipulación de *data,* de dominio específico y son operacional o funcionalmente (causalmente) semejantes. Los módulos en cuestión son "interfases" entre los transductores y los sistemas centrales: "los sistemas de *input* funcionan para interpretar la información transducida y hacerla accesible a los procesos centrales; [...], lo que ellos proporcionan será información acerca del *'layout'* [...] del estímulo distal" (1989: 45). Las facultades psicológicas del hombre son, en general, módulos. Los módulos mejor caracterizados o estudiados son los de memoria, percepción (visual, auditiva y demás) y lenguaje. Tanto los transductores como los sistemas efectúan cálculos a la manera de las computadoras (computaciones). El objetivo último de estos procesos es la gestación o promoción o fijación o el establecimiento o el reforzamiento, etc., del pensamiento (usando la palabra de la manera más general posible).

Una pregunta interesante de Fodor es la de si el todo de las facultades cognitivas del ser humano es modular, es decir, si puede en principio verse (y estudiarse) la mente humana como constituida únicamente por facultades verticales (autónomas). Siguiendo con la analogía de la computadora, la respuesta es que no: hay sistemas que no se pueden calificar más que de horizontales, es decir, se trata de sistemas que operan coordinando las actividades de diversas facultades verticales (*i.e.*, com-

pletamente autónomas) y, por consiguiente, que trabajan sobre o con *data* procedentes de diversos módulos. Dichos sistemas no son de contenido específico. Fodor da tres razones para pensar que tiene que haber sistemas inespecíficos, esto es, no modulares, operando en la mente humana. Las razones son:

- Hay que distinguir entre lo computado por los sistemas de *input* y lo que el organismo cree.
- El uso del lenguaje sólo es explicable si hay facultades inespecíficas, puesto que al hablar tenemos que usar los *data* de la vista, el oído, la memoria, etc., y hablamos de todo.
- El error en la percepción sólo puede explicarse si hay mecanismos que operan entre la percepción y los utensilios.

La conclusión de Fodor es que

> debe haber sistemas psicológicos relativamente no denominacionales (*i.e.*, de dominio inespecífico) que operan, *inter alia,* para explotar la información que proporcionan los sistemas de *input.* Siguiendo la tradición, llamaré a estos sistemas "centrales" y asumiré que es la operación de esta clase de sistemas que la gente tiene en mente cuando habla, de manera pre-teórica, de procesos mentales tales como el pensamiento y la resolución de problemas. Los sistemas centrales pueden ser de dominio específico en algún sentido [...], pero por lo menos no son de dominio específico a la manera en que lo son los sistemas de *input.* La pregunta interesante acerca de los sistemas centrales es la de si, por ser no denominacionales, son también no modulares en otros respectos. Es decir, si los sistemas centrales fallan en exhibir la galaxia de propiedades que nos llevan a pensar en los sistema de *input* como una clase natural (*Ibid.*: 103)

Fodor responde de manera directa y sin ambigüedades: a diferencia de lo que pasa con los módulos psicológicos o sistemas de *input,* los sistemas centrales no manejan información encapsulada. *Ergo,* no apuntan a una arquitectura neuronal determina. Por lo tanto, la mente no puede ser vista exclusivamente como un sistema modular.

Llegamos ahora a lo que son las especulaciones más riesgosas de la teoría de Fodor. Él asume que hay procesos centrales, que son de información no encapsulada (son no modulares) y que no están respaldados, por así decirlo, por una estructura neuronal determinada. Lo único

que se puede asumir es que operan computacionalmente. Se trata, además, de procesos esencialmente inconscientes. Estos procesos son razonamientos o inferencias, cuyos resultados son nuestras creencias, deseos, etc. En la medida en que no podemos conocer dichos razonamientos directamente (como sí podemos estudiar las computaciones de, *e.g.*, el sistema de *input* visuales), lo único que podemos hacer es trazar analogías entre los procesos de inferencia no demostrativa (*i.e.*, no deductiva) que tienen lugar o se realizan en los sistemas centrales y los procesos de inferencia no demostrativa que *de facto* conocemos, es decir, los que se efectúan en ciencia. No es mi objetivo adentrarme en la mini-filosofía de la ciencia de Fodor, pero sí me importa enunciar dos de sus más importantes tesis.

La filosofía de la ciencia de Fodor —que me parece falsa, por lo menos en un punto— consiste básicamente en sostener que esta es isotrópica y quineana. Lo primero quiere decir que "los hechos relevantes para la confirmación de una hipótesis científica pueden ser extraídos de cualquier parte en el campo de verdades empíricas establecidas empíricamente" (*Ibid.*: 105) .Es precisamente esta tesis la que, si no me equivoco, es no sólo falsa, sino dañina. Sobre ella regreso más abajo. Lo segundo quiere decir que las hipótesis científicas se confirman a la manera como Quine lo sugirió en su famoso artículo "Dos dogmas del empirismo". En palabras de Fodor, "Al decir que la confirmación científica es quineana, quiero decir que el grado de confirmación asignado a cualquier hipótesis dada es sensible a las propiedades del sistema entero de creencias" (*Ibid.*: 107). Así, parte de lo que Fodor pretende lograr es delimitar lo que es estudiable científicamente e intentar hacer ver que hay áreas de realidad, como por ejemplo los procesos de pensamiento, que están más allá de lo científicamente investigable.

Los procesos centrales tienen dos características importantes: no son modulares (son "no-encapsulados") y son computacionalmente globales. Ello, junto con otras cosas que ya hemos dicho, implica que no puede haber una neuropsicología del pensamiento, puesto que el pensamiento es un "sistema central". Los procesos centrales se caracterizan por su "conectividad universal", por su no "encapsulación informacional", y lo razonable es pensar que donde no hay encapsulación informacional no hay arquitectura neuronal correspondiente. Hablando de lo mucho que se escribe acerca de la neuropsicología, por ejemplo, del lenguaje, Fodor señala que en cambio "no hay nada acerca de la neuropsicología del pensamiento —presumiblemente porque no se sabe nada acerca

de la neuropsicología del pensamiento" (*Ibid.*: 119). Lo que él sostiene, como era de esperarse, es que "hay una muy buena razón por la que nada se sepa acerca de él [esto es, el pensamiento. ATB]— a saber, que no hay nada *qué* saber acerca de él" (*Idem*). En otras palabras, no sólo no se conocen "estructuras neuronales específicas" para la realización de procesos de pensamiento, sino que se puede determinar *a priori* que no las hay. La "anatomía del pensamiento" resulta ser, una vez más, un mero espejismo. Como puede apreciarse, difícilmente podríamos haber encontrado un punto de vista más afín a lo que sostiene Wittgenstein. Parecería, pues, que hay un sentido en el que los cognitivistas se autorefutan. Abordemos ahora la cuestión de la naturaleza, posibilidades explicativas, límites, etc., de la así llamada 'neuropsicología' desde la perspectiva de sus presupuestos. Mi objetivo es mostrar que, además de las confusiones ya señaladas, hay otras, igualmente graves, concernientes esta vez a la importante noción de causa.

La breve exposición que hice de algunos temas prominentes de la teoría de Fodor parece indicar que la hipótesis de que con el progreso de la ciencia lo único que se logra es replantear los enigmas filosóficos queda una vez más confirmada. Las ciencias cognitivas han permitido reformular problemas clásicos, pero sería un error pensar que dichos problemas quedaron *eo ipso* resueltos y sería absurdo imaginar que los nuevos planteamientos no dan lugar a nuevos enigmas para los cuales las ciencias cognitivas no tienen respuestas ni siquiera en principio. Yo pienso que el planteamiento de Fodor efectivamente echa luz sobre diversas cuestiones tradicionalmente abordadas en teoría del conocimiento y filosofía de la mente, pero su principal mérito me parece que consiste en haber aclarado o limpiado el terreno, de manera que se pueden fijar ahora con relativa nitidez los límites del conocimiento que se puede obtener de las ciencias cognitivas y de ciencias como la así llamada 'neuropsicología'. En particular, esta última expresión resulta ser, si lo que estoy sugiriendo es correcto, un auténtico *misnomer.*

Si nos fijamos bien, los problemas filosóficos clásicos se vuelven a plantear de exactamente la misma desesperante manera como se plantearon hace cuatro siglos. Lo primero que se nos ocurre preguntar es: ¿cuántos sistemas centrales hay y qué criterios de identidad tenemos para ellos? Si hay más de un sistema central, en el sentido de Fodor, cabe preguntar: ¿cómo se relacionan a su vez entre sí?, o, ¿acaso caemos aquí en un regreso al infinito: hay sistemas centrales para la integración y manipulación de *data* emanados de los diversos sistemas centrales? En terminología ob-

soleta: ¿nos las habemos aquí con algo así como la conciencia que piensa, ejecuta operaciones trasversales, horizontales y verticales (de seguro que la conciencia también puede pensarse a sí misma)? Si así no fuera: ¿cómo explicar entonces eso que llamamos la 'unidad de la conciencia'?, ¿cómo se gesta ésta a partir de una multiplicidad de sistemas de *input* y de diversos (?) sistemas centrales? Como puede verse, aquí brotan serios y venerables problemas y temas y la verdad es que acerca de ellos Fodor tiene realmente muy poco o nada que decir, aparte de lo que no pasan de ser vaguedades concernientes a procesos de "inferencia no demostrativa".[1] A nosotros, empero, no es tanto el pensamiento de Fodor lo que nos inquieta, sino los problemas mismos. En lo que sigue, intentaré sacar a la luz algunos de los supuestos inaceptables de las filosofías anticonductistas y recurriré para ello a algunas observaciones, que me parecen decisivas, de Ludwig Wittgenstein.

Formación conceptual y explicación causal

Consideremos el caso de un estado particular de percepción: el ver. Es conveniente, para empezar, distinguir dos niveles o planos: el de la formación del concepto y el de las explicaciones causales. En primer lugar, tenemos el concepto usual de ver del cual todos partimos, esto es, el concepto que los usuarios normales del lenguaje, aquí y en China, ahora y siempre, han empleado y seguirán empleando. Una pregunta que puede parecer ociosa, mas no lo es, es la siguiente: ¿cómo sé yo lo que es ver? Otro modo de plantearla es: ¿cómo interioricé, aprehendí, hice mío el concepto de ver? De acuerdo con Wittgenstein, "Aprendo el concepto 'ver' junto con la descripción de lo que veo. Aprendo a observar y a describir lo que observo" (1967: sec. 637). Las descripciones, naturalmente, pueden ser de lo más variado, por lo que no deberá extrañar a nadie que el concepto ver sea de extensión mayúscula. Este concepto es nuestro instrumento originario, con el que empezamos a trazar las primeras distinciones, el concepto del cual pueden, eventualmente, brotar otros. No estará de más enfatizar, por otra parte, que un rasgo característico del ver es su carácter conductual: nuestras descripciones están asociadas con nuestras reacciones, tanto lingüísticas como extralingüísticas, frente a lo que vemos.

[1] La expresión es equívoca, pues Fodor no alude a teorías de probabilidad o a teorías de grados de credibilidad, como la desarrollada por Bertrand Russell en su *Human knowledge: its scope and limits*.

Ahora bien, una vez formado el concepto general de ver se pueden formar o intentar formar nuevos conceptos de ver, los cuales aunque compartirán algunos rasgos con el concepto original no compartirán todos, puesto que entonces los supuestamente nuevos conceptos serían enteramente redundantes. Es claro, por otra parte, que en lo que más estamos interesados es en la manipulación de la realidad, del mundo circundante, por lo que lo que más nos interesará elaborar será lo que podríamos llamar 'conceptos causales de ver'. Quizás exista o podría establecerse alguna conexión causal entre el cabello o las uñas y la percepción, pero en la medida en que no se ha logrado establecer ninguna relación así entre el ver y esas partes (o el crecimiento de esas partes) del cuerpo, es imposible que elaboremos un concepto causal de ver construido en conexión con ellas. En cambio, por experiencia sabemos que dañar o alterar el funcionamiento del sistema nervioso o partes del cerebro sí alteran las funciones visuales y, por consiguiente, nuestros estados de percepción y nuestra capacidad de ver. Se puede entonces, en principio, elaborar un concepto causal de ver confeccionado "neurofisiológicamente". A partir de este momento, se pueden efectuar manipulaciones de cierta clase en relación con la vista y los estados de percepción visual: es por eso que hablamos de "explicaciones causales" en este contexto. Pero es muy importante percatarse de que el nuevo concepto de ver no puede reemplazar al concepto original. Se trata simplemente de otro concepto, erigido sobre la base del primero.

La verdadera dificultad de comprensión que ahora se nos plantea es la de determinar, esto es, describir y esclarecer, la conexión que existe o se da entre los conceptos **Ver 1**, esto es, nuestro concepto normal; **Ver 2**, o sea, el concepto psicológico, y **Ver 3**, es decir, el concepto neurofisiológico. Quizás ahora sí podamos señalar una de las fuentes del '"problema": lo que nos resulta muy difícil de evitar, la confusión en la que parecería que es imposible que no nos deslicemos, el prejuicio que no hemos podido erradicar, es la idea de que debe de haber alguna conexión entre ellos de carácter causal. Esto es justamente lo que Wittgenstein va a cuestionar. Su idea, expresada con toda su fuerza, está claramente contenida en tres secciones de *Zettel*.

En la sección 608, Wittgenstein hace la siguiente contundente afirmación:

> Ninguna suposición me parece más natural que la de que no hay ningún proceso en el cerebro correlacionado con el asociar o con el pensar; de

> manera que sería imposible leer los procesos de pensamiento a partir de los procesos cerebrales. Quiero decir lo siguiente: si yo hablo o escribo, asumo que hay un sistema de impulsos que parten de mi cerebro y que están correlacionados con mis pensamientos hablados o escritos. Pero ¿por qué tendría el *sistema* que seguir más allá en la dirección del centro? ¿Por qué no podría este orden proceder, por así decirlo, del caos?

La sospecha es, pues, que no es lógicamente incoherente sugerir que los fenómenos psicológicos tienen un modo de gestación lógicamente independiente de las funciones y operaciones que de manera contingente les subyacen. Si nos fijamos bien, lo que está siendo atacado son prejuicios concernientes al conocimiento, la unidad de la ciencia, la subordinación de unas ramas de la ciencia a otras, lo que es dar una explicación causal, etc. En particular, la que está siendo rechazada es la tesis de Fodor respecto al carácter isotrópico de la ciencia.

Acto seguido, Wittgenstein formula una "hipótesis", hipótesis que, huelga decirlo, no es de carácter empírico, es decir, no es ni pretende ser una hipótesis científica, sino una especulación derivada de un escrutinio de lo que son las explicaciones causales reales, de nuestros conceptos de causación, causalidad, relaciones causales, etc. Wittgenstein presenta como sugerencia lo que de hecho está más que insinuado por el examen de nuestros conceptos, y lo que nos dice es que "Es, pues, perfectamente posible que ciertos fenómenos psicológicos *no puedan* ser investigados fisiológicamente, porque fisiológicamente nada corresponde a ellos" (*Ibid.*: 609). La coincidencia con Fodor es, creo, innegable: por razones distintas, lo cierto es que ambos niegan que el pensamiento tenga, en un sentido interesante filosófica y psicológicamente, un respaldo neurofisiológico.

Finalmente, Wittgenstein va más allá y llega a lo que creo que es el meollo del asunto, la cuestión que inevitablemente se plantea y se tiene que responder: "¿Por qué no podría haber una regularidad psicológica a la que no correspondiera *ninguna* regularidad fisiológica? Si esto desquicia nuestro concepto de causalidad, entonces ya es tiempo de que se le desquicie" (*Ibid.*: sec. 609). Da la impresión de que el problema es simplemente el siguiente: o se rechaza el modelo "físico-biológico" de explicación causal o lo que se suprime es la psicología como una ciencia autónoma. Esto requiere algunas palabras.

Es innegable que el exitoso modelo explicativo que se usa en física o en las "ciencias duras" ha generado múltiples e innecesarias com-

plicaciones en psicología. Una pregunta que ciertamente ya habría que plantear es: ¿en qué consiste la especificidad de las explicaciones "causales" psicológicas? Tanto intuitivamente como por años de desorientación metodológica y conceptual, se ha asumido acríticamente que el famoso modelo hempeliano hipotético-deductivo es útil en psicología. Yo creo que esto es un error grave. Una razón por la que dicho modelo no puede funcionar más que en casos teóricamente pobres es que los objetos de estudio de la física (digamos, la materia) puede quedar caracterizada de manera bastante simple (velocidad de partículas, masa, etc.), en tanto que los objetos de estudio de la psicología, la persona, el ser humano, no admite determinaciones tan simples. En verdad, en psicología parece importar más el caso particular que el general. Es, pues, normal que en esta área de la ciencia se establezcan y se usen multitud de clasificaciones, categorías, *tests*, etc., sin que haya de por medio otra cosa que patrones generales y no leyes, en el sentido de leyes de la naturaleza. Es por eso que no tiene mayor sentido hablar en psicología de clases naturales y que, por tener inevitablemente que estudiar la mente vía la conducta, la psicología estudia algo esencialmente impredecible. Nada de esto sucede en las ciencias naturales.

Si reconocemos y estamos capacitados para describir la especificidad de las explicaciones causales psicológicas, entonces podremos distanciarnos de la tesis de Fodor de que la ciencia es isotrópica. Lo que estoy sosteniendo es precisamente que eso es lo que la ciencia **no** es. La autonomía de la psicología se gana rechazando esto que no es otra cosa que un postulado metodológico, bastante pernicioso, dicho sea de paso. Lo que no deja de llamar la atención es que la defienda alguien (Fodor, en este caso) que ha escrito en contra del ideal positivista de la unidad de la ciencia. El rechazo de la tesis de la isotropía de la ciencia implica, naturalmente, que no tienen por qué las diversas ramas de la ciencia o, mejor dicho, las diversas ciencias, estar conectadas, integradas en un único cuerpo de conocimiento. Parafraseando a Wittgenstein, si este rechazo desquicia nuestro concepto de conocimiento, ya es hora de que lo haga.

Psicología real

Las observaciones conceptuales y metodológicas que hemos apuntado permiten sentir que la euforia neurocognitivista tiene límites fijados *a*

priori y muy bien delineados. Un argumento que apoya esta idea es el siguiente: sin una interpretación conductista de los resultados y hallazgos de la neuropsicología, éstos simplemente pierden sentido. A final de cuentas, las alteraciones cerebrales tienen siempre, por así decirlo, el mismo termómetro: la conducta humana. Dicho de otro modo: inclusive admitiendo *per impossibile* que los estados mentales son o están conectados de manera directa con los estados cerebrales, de todos modos la identificación de cualquier "estado mental" no podría hacerse directamente vía la neurofisiología, sino que tendría que hacerse a través de sus manifestaciones conductuales. Esto, si no me equivoco, significa por lo menos dos cosas:

a) Que los conceptos psicológicos son ineliminables.
b) Que los conceptos psicológicos son forzosamente de carácter conductual.

No hay tal cosa como la conexión "mente-cerebro" sin recurso a la conducta de la persona y, por ende, al cuerpo humano. O sea, todo lo que se pueda saber acerca del cerebro debe tener algún tipo de vinculación con la conducta del sujeto. De lo contrario, desde el punto de vista de la psicología, ningún experimento, por sofisticado que sea, sirve para nada. De paso, no estará de más señalar que los resultados obtenidos gracias al estudio de, por ejemplo, lesiones cerebrales no tienen un carácter trascultural. Lo que el individuo cuyo cerebro ha sido dañado no puede realizar son funciones especificadas, tipificadas, clasificadas en una cultura dada. Pero en una cultura diferente sería otra función la que se vería alterada. El alcance de los logros de la neuropsicología, por lo tanto, es mucho menor del que sugieren algunos de sus más ardientes partidarios.

Una limitación obvia que para la psicología tienen el estudio y los resultados de la neurofisiología concierne a aquello que da la impresión de ser su inevitable método, el cual consiste básicamente en trabajar sobre casos particulares de personas con cerebros dañados. La idea, naturalmente, es la de generalizar posteriormente los resultados alcanzados a todos los miembros de la supuesta misma clase natural. Pero obsérvese que no sólo las generalizaciones son cuestionables, sino que el que podamos hablar en absoluto de cerebros "dañados" y de funciones cognitivas no realizadas o mal realizadas presupone que sabemos lo que es el funcionamiento normal del cerebro y, por ende, de la persona. O sea,

el neuropsicólogo primero es psicólogo y sólo después neurólogo. Hay aquí una asimetría que es importante reconocer y asimilar: es perfectamente posible que, si se daña determinada parte del cerebro, el sujeto no pueda "hacer" eso que nosotros llamamos 'recordar', pero ello por sí sólo no implica que la mera presencia de tejido cerebral intacto automáticamente genere o generará recuerdos. Y esto vale (si vale) para todos los supuestos módulos. El punto es que recordar, leer, hablar, escuchar, observar, etc., son actividades con contenidos y éstos no brotan ni pueden brotar únicamente de las actividades del cerebro, no es éste quien las produce. Los "contenidos mentales", las "representaciones", etc., para las cuales hay siempre interpretaciones conductistas, surgen en la interacción con el mundo circundante. Quizás una metáfora permita visualizar mejor la situación.

Tomemos el caso de un automóvil y un piloto. El automóvil dirigido se desplaza con elegancia, rápidamente, enfrena, se patina, etc. Eso es lo que nosotros, observadores de las carreras de autos, vemos, comprendemos, nos interesa. Pero ahora se presenta el químico o el mecánico y nos dice que el automóvil se dio la curva como se la dio porque la combustión era tal y tal o porque el chasis está hecho de tal o cual material o porque el sistema hidráulico es tal y tal y así sucesivamente. Nos resultaría imposible no decirle: se está cometiendo aquí un grave error categorial. Puede ser que si el coche no estuviera hecho como de hecho lo está, entonces no sería posible que el piloto lo condujera como de hecho lo conduce (e inclusive eso es debatible, por no decir dudoso), pero lo que parece indiscutible es que una vez constituido, conformado, hecho, las realizaciones del coche dependen del piloto, no del mecánico. El mejor coche del mundo manejado por un piloto inexperto, torpe, etc., no se desplazará velozmente, no se frenará abruptamente, no ganará la carrera, etc. *Mutis mutandis,* deseo sostener que la psicología tiene que ver con la conducta observable del sujeto, con su éxito o fracaso social, no con sus "causas internas", sean éstas las que sean, así como las carreras de coches tienen que ver con lo que observamos de los autos en la competencia, no con sus tubos, mangueras y demás. Y hasta aquí la metáfora, porque no quiero ni mucho menos asumir la existencia de ningún "piloto" en el cuerpo humano.

Quisiera concluir con una observación que muy probablemente sonará trivial o banal, pero que a mí me parece imposible de desdeñar. El que nos representemos la *psique* humana como algo que, de uno u otro modo, observamos es lo único que puede justificar ciertos usos de

expresiones. Preguntémonos: ¿cuándo decimos de alguien que es un "buen psicólogo"?, ¿cuando sabe mucho de neuronas y tejido cerebral? ¡No! Decimos de alguien que es un buen psicólogo cuando es capaz de discernir, de juzgar correctamente en situaciones borrosas, mezcladas, tormentosas, complicadas, cuando es capaz de predecir por el conocimiento de la situación cómo reaccionará una determinada persona, cuando sabe interpretar miradas, gestos, alusiones, sonrisas, cuando puede dar consejos útiles, efectivos para salir de aprietos, para calmar estados de ánimo como los de ansiedad, angustia, etc. En otras palabras, un buen psicólogo es, por lo menos en uno de los sentidos de la expresión, alguien que sabe diagnosticar y evaluar la conducta de un ser humano en contexto o, como dirían los existencialistas, "en situación", es decir, actuando con otros, en función de objetivos conocidos o por lo menos cognoscibles por todos. Es imprescindible aprender a separar aquí el movimiento **puramente mecánico** que estudia la neuropsicología del **movimiento significativo** que estudia el psicólogo. Lo que hay que comprender es que el que se aprenda a mutilar a una persona de manera que no pueda hablar lo único que enseña es que se puede imposibilitar a alguien para que mueva la boca de tal o cual manera, emita sonidos como otros lo hacemos, etc., pero eso todavía no es hablar. Hablar es emitir esos sonidos, pero cargados de significado. De ahí que hablar sea precisamente eso que se gesta cuando el cerebro está sano y el individuo aprende de otros, interactúa con ellos. Es de esta segunda actividad, que físicamente es idéntica a la primera pero que no es la misma o que se sobrepone a ella, de la que se ocupa el psicólogo. Obviamente, se trata de una actividad que no tiene otra forma de manifestarse que a través de la conducta corpórea.

En resumen: el objeto de estudio de la psicología es la persona. Ahora bien, es claro que no todo lo relacionado con la persona es de interés para la psicología. Por lo pronto, creo que podríamos atrapar de modo general los estados y procesos de los que se ocupa la psicología diciendo simplemente que ésta se ocupa de lo que no es físico de la persona. El error decisivo que se ha cometido en este sentido ha sido el de interpretar lo "no físico" como "lo no visible" y, por consiguiente, como "lo interno". A su vez, "lo interno" ha sido visto ya sea como "lo mental", es decir, algo de naturaleza radicalmente diferente en naturaleza a los objetos físicos o materiales (espaciales, temporales, sometidos a procesos causales, públicos, etc.), ya sea como "lo neurofisiológico", con todas las combinaciones posibles entre ellos. He tratado de mostrar que eso es un error.

La psicología no tiene nada que ver con "lo interno", concíbasele como se le conciba. El que así se le haya entendido y se le siga entendiendo es lo que ha convertido a la psicología en un terreno fértil para la especulación de ciencia-ficción y para la incomprensión sistemática de sus conceptos, métodos y objetivos.

Bibliografía

RUSSELL, Bertrand (1948). *Human Knowledge: its scope and limits*. Nueva York: Simon and Schster.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

XI. Algunas aclaraciones en torno al concepto de emoción

El problema

Sin duda alguna el tema de las emociones ocupa un lugar prominente en lo que es un área de convergencia de estudios empíricos y de filosofía de la mente. Ahora bien, por culpa de inveterados malos hábitos filosóficos, la temática ha quedado un tanto oscurecida y, en verdad, desfigurada. Además de las dificultades intrínsecas del tema, al abordarlo nos vemos de inmediato enfrentados a multitud de obstáculos, más aparentes que reales y desde luego superfluos, los cuales hacen que, a primera vista al menos, dicho tema se nos aparezca como desmesuradamente complejo. Es fácil, por ejemplo, caer en la tentación de pensar que el tema de las emociones exige, para ser tratado, que quien a él se enfrenta sean él o ella mismos personas "sumamente sensibles" o personas particularmente "emocionales". Esto, evidentemente, es mera superchería. Otro de los problemas es que muy fácilmente podemos imaginar que dar cuenta de las emociones es lo mismo que describir casos de "situaciones emocionales". Huelga decir, sin embargo, que para efectos filosóficos la psicopatología de la vida cotidiana es perfectamente redundante. Tampoco creo, por razones que ofrezco más adelante, que la introspección pueda ser de alguna ayuda en el esclarecimiento de la naturaleza de las emociones. Así, en contraposición con otros enfoques, lo que en este trabajo me propongo es rastrear y exhibir la gramática de nuestro concepto de emoción, para lo cual (entre otras cosas) consideraré muy brevemente y a guisa de ejemplificación alguna emoción particular. Muy rápidamente, consideraré en forma crítica diversos supuestos de propuestas alternativas. Me interesa muy especialmente mostrar que

es un error grave pensar que un concepto de emoción como el cognitivista, si es que en realidad hay tal cosa, es en algún sentido superior al concepto que emana de lo que podríamos llamar los 'fundamentos de la psicología', o que podría llegar a sustituirlo. Todo esto requiere, claro está, de no pocas aclaraciones y explicaciones.

Estrategias y objetivos

El ensayo está dividido en tres grandes secciones: una expositiva, una crítica y una aclaratoria. Mi estrategia general en el tratamiento del tema será la propia de la filosofía analítica. En otras palabras, empezaré por considerar la aplicación de la palabra 'emoción' en el lenguaje natural. Lo que en principio habremos de obtener con ello será el concepto normal o básico de emoción. Intentaré mostrar que es cierta ultrasimplificación implícita de las reglas gramaticales de las palabras de emoción lo que trasforma una cuestión en principio aproblemática en un misterio insondable. Naturalmente, desde mi punto de vista la temática no tiene en sí misma nada de misterioso. Lo más que podría decirse es que las reglas de uso de 'emoción' y de nombres de emociones son más complejas que las de muchas otras palabras. Posteriormente, trataré de hacer ver que el concepto de emoción (así como los de emociones particulares) es susceptible de desarrollo o expansión en diversas direcciones, esto es, en función de las técnicas con las que se le asocie. Una de ellas, por ejemplo, es la de la computación, que es precisamente la propia de las neurociencias. Lo que no está en lo más mínimo claro y que requiere elucidación filosófica es qué se logra con dicha expansión. El que ello no sea trasparente se debe precisamente al hecho de que, como intentaré hacer ver, los vínculos conceptuales (*i.e.*, de uso) establecidos en el nivel fundamental son simplemente ineliminables, esto es, no son cancelables a placer. Lo que quiero decir es tan solo que, de una u otra manera, están siempre presentes, independientemente del grado de tecnificación conceptual y de desarrollo científico al que se haya podido llegar. Una de mis ambiciones precisamente es explicar la naturaleza de las emociones (*i.e.*, la gramática del lenguaje de las emociones) de modo que cualquier hablante normal (científicos incluidos) quede satisfecho con la explicación. Esto, como es bien sabido, no es lo que acontece con las explicaciones filosóficas usuales.

Consideraciones preliminares

Quizás un modo apropiado de iniciar nuestras pesquisas sea simplemente preguntar '¿para qué nos sirve el lenguaje de las emociones?'. Una forma alternativa de abordar el tema podría consistir en preguntar, '¿qué perderían los hablantes si no dispusieran de dicho lenguaje?'. A reserva de ir refinando nuestra respuesta, lo primero que se nos ocurre es que dicho "sector del lenguaje" (por así llamarlo) tiene que estar conectado con la vida humana. Más aún: el modo como se funde con la vida humana tiene que ser peculiar y es precisamente en atrapar mediante descripciones dicha peculiaridad que consiste la dificultad de su aprehensión. Como en todos los demás casos, lo difícil para los usuarios del lenguaje es la enunciación de las reglas de uso de los términos relevantes, no la aplicación de las palabras. En lo que sigue haré mías dos ideas cuya verdad daré por supuesta:

1. El lenguaje de las emociones no es redundante. Dicho en el modo material de hablar, la clase de las emociones no es reducible a otras clases de entidades mentales (deseos, *e.g.*, o deseos y pensamientos). O sea, es un sinsentido y una insensatez afirmar cosas como "una emoción es un sentimiento especial".
2. El lenguaje de las emociones, como cualquier otro, es aprendible (o enseñable, según el énfasis que se prefiera). Esto revela que, de uno u otro modo, habrán de entrar en juego para su esclarecimiento en forma esencial consideraciones de orden conductual.

Con base en lo que hemos dicho, podemos empezar a construir un cierto cuadro de las emociones. Así, podemos afirmar que 'emoción' sirve básicamente para aludir o recoger una cierta faceta de la "vida mental" del hombre. Ahora bien, como siempre pasa con "lo mental", éste queda atrapado *via* lo físico. Nadie tiene acceso a nada no físico en los otros, a pesar de lo cual estamos perfectamente capacitados para adscribir emociones a otras personas. Por lo tanto, esto sólo lo podemos lograr a través de la observación y es evidente que lo único que podemos observar son los cuerpos de las personas. Ahora bien, es obvio que no sabríamos qué emoción adscribirle a alguien si nos limitamos a observar, por ejemplo, los dedos de sus pies. De ahí que la cuestión de qué es lo que realmente observamos sea un tanto más sutil de lo que podría suponerse en una primera instancia. Por lo pronto, lo prime-

ro que podemos inferir es que no todo el cuerpo humano es relevante para la adscripción de emociones (y por ende para su comprensión). De inmediato se plantea la pregunta: ¿hay acaso alguna parte especial del cuerpo humano que esté **esencialmente** vinculada a las emociones? La respuesta es que sí: el rostro. En otras palabras, el factor físico o corpóreo fundamental en conexión con el cual queda conformado el elemento mental de la emoción es la cara, la faz, el rostro humano. Así, pues, en este caso, lo físico es básicamente lo fisonómico. Dicho en terminología wittgensteiniana: hay juegos de lenguaje desarrollados en conexión con la cara. Esto, creo, es acertado y aclaratorio, pero insuficiente. Veamos por qué.

Si bien el rostro humano constituye una unidad en sí misma, es evidente que parte de su importancia para nosotros surge del hecho de que opera como una especie de espejo. Es en nuestro rostro que se reflejan, se expresan o toman cuerpo de manera natural (*i.e.*, espontánea y peculiar) multitud de reacciones que manifestamos frente a situaciones conceptualmente bien delineadas. Dicha conceptualización es compleja, es decir, incluye toda una variedad de factores: temporales, espaciales, de intereses personales, de relaciones afectivas, etc. Esto da una idea de la complejidad y de la importancia de las emociones en la vida humana. No creo, por consiguiente, que se pueda desdeñar la importancia del carácter espontáneo, no premeditado o calculado, de nuestras reacciones faciales. Normalmente no controlamos dichas reacciones más de lo que controlamos nuestro pulso o nuestra respiración. Por ejemplo, la expresión de pavor de alguien que de pronto se topa con un tigre de Siberia en un parque no podría ser fingida. En relación con esto, es crucial la observación de que todos reaccionamos más o menos de manera similar, si bien (como intentaré hacer ver más adelante) también es cierto que las emociones están por así decirlo canalizadas por patrones culturales, por esquemas de conducta que pueden variar de cultura en cultura o de civilización en civilización. O sea, la expresión espontánea de alegría o de tristeza, de lujuria o de cobardía de un chino puede ser notoriamente diferente de la de un londinense. Vale la pena señalar, asimismo, que los gestos y las muecas que hacemos y en los que, por así decirlo, se plasman las emociones, a menudo vienen acompañadas, también de modo natural, por gesticulaciones y diversos movimientos corpóreos, especialmente manuales y vocales. De ahí que, como bien lo detectó Wittgenstein, los tonos de hablar y las gesticulaciones sean también relevantes para la caracterización de las emociones. Por razones evidentes de suyo, des-

de el punto de la significatividad de las palabras una emoción tiene que ser algo que se manifieste, algo perceptible por otros. Esto, naturalmente, no anula el hecho de que también se puede aprender a reprimir las emociones, a no darles expresión o a aparentar que se les tiene cuando no es el caso. Eso es lo que pasa, por ejemplo, con los actores. Es evidente, sin embargo, que la represión de emociones presupone su expresibilidad y esto a su vez hace ver que las emociones presuponen una situación en el fondo bastante compleja. Así, podemos afirmar que una emoción está siempre contextualizada, es decir, requiere para su identificación del conocimiento de su contexto. Como puede fácilmente colegirse a partir de lo que hemos dicho, el énfasis en la aclaración de la naturaleza de las emociones recae en lo externo a la persona. Podemos, pues, empezar a sentir serias sospechas respecto a toda teoría de las emociones que pretenda hallar su esencia en algo "interno", en un "estado" del sujeto. Con base en lo hasta aquí afirmado, podemos ahora pasar a reconstruir la posición de Wittgenstein.

Aclaraciones wittgensteinianas: verbos y palabras psicológicos

Las consideraciones de Wittgenstein respecto a las emociones se enmarcan en su tratamiento general de los verbos y los conceptos psicológicos. O sea, su examen no se limita al rastreo de la aplicación de palabras aisladas, sino que incluye el estudio de la clase de aseveraciones que por medio de ellas se hacen, es decir, de los movimientos legítimos en los correspondientes juegos de lenguaje. En relación con esto recordemos tan sólo que el rasgo fundamental del lenguaje psicológico es su asimetría entre la primera y la tercera personas. Recordemos rápidamente su "Plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos". De acuerdo con él, los verbos psicológicos están

> Caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente está verificada a través de la observación, la primera persona no.
>
> Proposiciones de la tercera persona en presente: información. En primera persona: expresión. (No del todo correcto). La primera persona en presente cercana a una expresión" (1967: sec. 472).

Esto, naturalmente, se aplica a las emociones, puesto que los nombres de emociones no se emplean aisladamente sino que se usan en oraciones, para hacer aseveraciones o, como ya se dijo, movimientos legítimos en los juegos de lenguaje. En otras palabras, no se dice '¡inmensa alegría!', sino '¡siento una inmensa alegría!', no se dice 'pavor' sino 'tiene pavor', y así sucesivamente.

Con esto en mente, podemos pasar a examinar el peculiar uso de los nombres de emociones. Por razones de sobra conocidas y en las que no entraré, debe quedar claro que el modelo 'nombre-denotación' está aquí descartado. Dicho de otro modo, es simplemente grotesco pensar que una emoción es una "cosa", que un nombre de emoción denota un algo con una identidad propia. En su característico estilo, Wittgenstein presenta en relación con una emoción particular: la alegría, una idea que sin temor a equivocarnos podemos generalizar a todas las emociones. Dice Wittgenstein:

> 'Siento una gran alegría' —¿En dónde?— Esto suena a un sinsentido. Y no obstante se dice 'Siento una agitación de alegría en mi pecho' —Pero, ¿por qué no está la alegría localizada? ¿Es por que está distribuida en todo el cuerpo? Inclusive si el sentimiento que suscita alegría está localizado, la alegría no lo está; cuando por ejemplo nos alegramos por el olor de una flor. — La alegría se manifiesta en la expresión facial, en la conducta. (Pero no decimos que estamos alegres en la cara) (*Ibid.*: sec. 486).

Wittgenstein sigue adelante tratando de acallar lo que serían las interpretaciones más fáciles y comunes del lenguaje de las emociones.

> '¡Pero yo tengo un verdadero *sentimiento* de alegría!' Sí, cuando estás contento realmente estás contento. Y desde luego que la alegría no es conducta alegre, ni un sentimiento en las comisuras de la boca y en los ojos.
>
> "Pero de seguro que 'alegría' designa una cosa interna". No. 'Alegría' no designa nada. Ni algo interno ni algo externo (*Ibid.*: sec. 487).

En otras palabras, la función de los nombres de emociones no queda recogida en los simplistas esquemas tradicionales de nombre y objeto. Su modo de funcionar es más mucho complejo que eso. De ahí que, aunque legítima, pocas cosas sean tan equívocas como la pregunta, '¿qué es una emoción?'.

La estructura de la emoción

El examen del lenguaje de las emociones deja perfectamente en claro que, a diferencia de, por ejemplo, las creencias o las intenciones, las emociones son experiencias auténticas. ¿Cuáles son sus rasgos característicos? Responder a esta pregunta es importante porque es así como diferenciamos a las emociones de otros "elementos mentales". Son por lo menos tres las clases de elementos "mentales" con las que hay que contrastar a la clase de las emociones, a saber, la de las actitudes proposicionales, la de los sentimientos y la de las sensaciones. Considerémoslas en ese orden.

Para empezar, señalemos que las emociones tienen genuina duración. Decimos, por ejemplo, 'estuvo muy emocionado durante todo el concierto'. Con esto de inmediato separamos a las emociones de las actitudes proposicionales. En efecto, se puede medir la duración de una emoción, mas no la de una intención o la de una creencia. Pocas cosas serían tan absurdas como, digamos, la aseveración de que 'creo esto desde las 8:30 de la noche del martes pasado'. Por otra parte, dado su carácter contextual es típico de las emociones que su duración no sea muy prolongada. En esto se diferencian de los sentimientos. Un sentimiento puede durar lustros, una emoción difícilmente. Por último, como ya vimos, las emociones no están localizadas y esto basta para distinguirlas de las sensaciones, que siempre tienen una ubicación corporal. Ahora bien, del hecho de que podamos distinguir entre pensamientos, emociones, sentimientos y sensaciones no se sigue que de hecho no estén todos ellos entrelazados. Lo que no resulta nada fácil es determinar cómo. En verdad, describir sus conexiones es darnos la estructura misma de las emociones.

Partamos de un ejemplo concreto. Supongamos que una persona está emocionada ante la inminente aparición de un querido amigo a quien va a volver a ver después de mucho tiempo y después de muchas vicisitudes. ¿Cómo se manifiestan las emociones y cómo se integran con el resto de la vida física y mental del sujeto en cuestión? El siguiente cuadro es uno plausible: por una parte, el corazón de la persona late con fuerza y más rápidamente de lo usual, las manos le sudan, tiene algunos tics; por la otra, el sujeto se autorrepresenta una cierta situación, es decir, tiene recuerdos, imágenes, pensamientos, creencias y deseos involucrados; su imaginación está puesta a funcionar. Ahora bien: ¿cómo aparece la emoción aquí? En concordancia con los principios expresados más arriba, la emoción (la alegría, digamos) no es ni un sentimiento especial ni un pensamiento ni una sonrisa ni una imagen mental. O sea, no es un algo, sin

que por ello no sea nada. Lo que aquí nos confunde es la pregunta misma, '¿qué es una emoción?', puesto que nos hace buscar la respuesta en la dirección de una cosa, de algo que tenga, por así decirlo, bordes nítidos. Esto es un grave error de comprensión del modo como funciona el lenguaje. Quizá para la mejor formulación sintetizada de lo que hemos dicho lo más útil sea recurrir a una famosa expresión de Frege, que él desde luego emplea en otro contexto y con otros objetivos en mente, pero que yo aquí quisiera hacer mía. Me refiero a la expresión 'modo de presentación'. Desde nuestra perspectiva, una emoción no es sino un "modo de presentación". Bien pero ¿de qué? De una reacción espontánea de adhesión o rechazo de una situación que previamente quedó suficientemente bien caracterizada. La emoción es la expresión de toda una actitud de aceptación o rechazo de un hecho, una situación, un evento, etc., actitud que comporta sentimientos, pensamientos y demás. Desde luego que esa misma configuración factual puede suscitar reacciones diferentes y, por lo tanto, dar lugar a emociones diferentes. No hay, pues, una relación causal legaliforme entre situaciones y emociones. Todo esto requiere ser cuidadosamente matizado.

Lo primero que es menester aclarar es el papel del pensamiento (en un sentido amplio) en relación con la emoción. Las emociones tienen, ya lo dijimos, expresiones faciales naturales espontáneas, pero también (como era de esperarse) expresiones verbales. Al hablar expresamos pensamientos, los cuales son los mismos independientemente de sus respectivos modos de presentación pero es claro que, como ya vimos, éstos pueden variar. Una emoción es precisamente un modo de presentación de un pensamiento en el sentido en que es lo que le da un colorido peculiar, específico.

> Las emociones están expresadas en pensamientos. Se habla con enojo, tímidamente, tristemente, alegremente, etc., pero no lumbagamente.
> Un pensamiento suscita emociones en nosotros (miedo, tristeza, etc.), no dolor corporal (Wittgengstein, 1967: sec. 494).

O sea, en la medida en que las personas se autorrepresentan lingüísticamente (en forma sonora o silenciosa) situaciones particulares, las cuales les resultan agradables o desagradables, los pensamientos pueden tanto generar como disolver o cancelar emociones. Por ejemplo, cuando alguien le dice a otra persona "Cálmate, las cosas no pasaron como crees. Lo que sucedió fue lo siguiente" y acto seguido le hace un relato con cier-

tos objetivos en mente, lo que hace es desmotivar o cancelar una emoción tratando de generar otra por medio de otro pensamiento o secuencia de pensamientos. Así, pues, contrariamente a las fantasías de toda clase de cognitivistas, podemos afirmar sobre la base del análisis de la experiencia cotidiana que los seres humanos no son meras máquinas de manipulación de pensamientos. Sus pensamientos siempre o las más de las veces vienen "coloreados". Inclusive algo tan impersonal y frío como un teorema suscita en el matemático que lo prueba emociones de diversa índole. Esa es precisamente la función de las emociones y en eso radica su importancia. En verdad, no podría hablarse de vida humana sin emociones.

Objetos y causas de emociones

Un segundo punto que merece ser enfatizado es que el reconocimiento de una emoción no presupone ni requiere el conocimiento de la **causa** de la emoción. Nosotros detectamos el estado emocional de una persona e inquirimos acerca de ella, pero es menester señalar que muy probablemente aquí nos equivoquemos de manera sistemática. Al investigar acerca de la emoción, solemos pensar que lo que de ella nos interesa es su causa, cuando en el fondo lo que realmente nos importa es su contenido. Es obvio, supongo, que el conocimiento de un hecho crudo en sí mismo (*i.e.*, que opera como causa) no permite inferir nada ni sobre la existencia ni sobre el contenido de ninguna emoción. La emoción no se explica por sus causas y es por ello que la adscripción de emociones no es el resultado de razonamientos, de cálculos, de inferencias de ninguna clase.

> 'Las emociones *se ven*' —¿En contraposición a qué?— No vemos contorsiones faciales y luego inferimos (como el doctor que elabora un diagnóstico) de ellas la alegría, la pena, el aburrimiento. Describimos de inmediato una cara como triste, radiante, aburrida, inclusive cuando no se es capaz de ofrecer ninguna otra descripción de los rasgos. —Podría decirse que la tristeza está personificada en la cara—. Esto pertenece al concepto de emoción" (Wittgengstein, 1967: sec. 225).

Esto no es una idea que pueda o deba pasarse por alto: lo que Wittgenstein está afirmando es que la emoción es reconocida **de inmediato**. No requerimos de inferencias o postulaciones para transitar de percepciones a emociones.

Lo anterior está conectado con una interesante distinción trazada por Wittgenstein. Éste distingue entre la causa de una emoción y el objeto de una emoción. Esta distinción se deriva del hecho de que al preguntar, por ejemplo, '¿por qué estás tan emocionado?', podemos estar inquiriendo acerca de lo que provocó la emoción o preguntando por el contenido mismo de la emoción. En general, las causas no son de nuestra incumbencia. La causa de la emoción es un evento externo a la emoción misma, un suceso que desencadena un proceso que culmina en un estado emocional particular; lo que en cambio sí nos interesa es el objeto de la emoción, el cual es interno a ella. Retomemos nuestro ejemplo de la persona emocionada por el reencuentro con su amigo. El objeto de la emoción es el objeto complejo "reencuentro con la persona querida" pero obviamente dicho reencuentro no puede ser también la causa, puesto que en este caso tendríamos una causa precedida por su efecto, lo cual es absurdo. La causa tiene que ser anterior a la emoción. Siguiendo con el ejemplo, la causa podría ser la noticia de su llegada. Es este evento lo que suscita o da lugar la emoción, pero ciertamente no es su contenido. Es claro, supongo, que la misma causa podría haber generado otra emoción y a su vez que otra causa podría haber dado lugar a la misma emoción.

Otra distinción importante que Wittgenstein traza es la distinción entre emociones dirigidas hacia un objeto particular y emociones no dirigidas hacia nada en concreto. Buenos ejemplos de ello son el miedo y la angustia.

> El juego de lenguaje "Tengo miedo" ya contiene al objeto.
>
> Se *podría* llamar a la ansiedad miedo indirecto, en la medida en que sus manifestaciones se asemejan o son las mismas que las del miedo.
>
> El *contenido* de una emoción —aquí lo que tenemos es algo como una *imagen* o algo de lo cual uno se puede formar una imagen. (Lo tenebroso de la depresión que envuelve a un hombre, las llamas de la ira) (*Ibid.*: sec. 489).

Esto es interesante e importante: lo que Wittgenstein está sosteniendo es (parcialmente al menos) que parte de las funciones de las emociones es permitir la representación pictórica, plástica, colorida, de aquello (un objeto, un evento) que nos auto-representamos.

Como es comprensible, los juegos de lenguaje de las emociones pueden ser usados de modo diferente, esto es, con objetivos distintos de los originarios. Dicho de otro modo, así como los usuarios no emplean el

lenguaje para decir siempre, sistemática y exclusivamente verdades sino que también mienten, así también las emociones se pueden fingir. El caso de los actores es relativamente claro, pero igualmente clara es su explicación: tenemos la expresión normal de emociones sin sus contextos reales. Alguien que en una película va a ser asesinado realmente no siente miedo (a menos de que piense que realmente el arma está cargada), sino que se comporta **como si** tuviera miedo, es decir, finge la emoción. Se plantea de inmediato el problema de determinar cómo estar seguros de que si alguien parece estar triste efectivamente lo está. La respuesta wittgensteiniana a esta especie de reto escéptico, en la que no ahondaré en este escrito, pero que debo decir que me parece contundente y definitiva, viene dada en términos de criterios: en general hay elementos contextuales objetivos que permiten decidir si alguien realmente está emocionado o sólo está fingiendo, si bien puede desde luego haber casos en los que resulte imposible pronunciarse con certeza.

Emociones y sentimientos

Wittgenstein redondea su examen con unas cuantas observaciones que, si no se aclaran, podrían dar lugar a confusiones. Me refiero en especial a la distinción entre emociones y actitudes emocionales o disposiciones emocionales. Él da como ejemplo tanto de una actitud emocional como de disposición emocional el amor. Así, afirma por igual que las "Actitudes emocionales (*e.g.*, el amor) pueden ser puestas a prueba, las emociones no" (1980, vol. II, sec. 152) y que "Se podría llamar al amor y al odio disposiciones emocionales; también al miedo en un sentido determinado" (1967: sec. 491-b). Es, pues, relativamente claro que en realidad Wittgenstein emplea las expresiones 'actitud emocional' y 'disposición emocional' simplemente como dos expresiones sustituibles o intercambiables que le sirven para trazar un mismo contraste, un contraste importante, a saber, el contraste con las genuinas emociones. Lo que él parece deseoso de establecer es que una disposición emocional no es todavía una emoción. De acuerdo con esto y siguiendo con nuestro ejemplo, el amor no sería una emoción. Sobre esto, que es debatible, regreso más abajo, pero antes habremos de hacer un ejercicio mínimo de interpretación de textos.

La clave para entender cabalmente la posición de Wittgenstein es una sentencia que, según mi leal saber y entender, ha sido sistemáticamente mal traducida. La afirmación que me interesa destacar es la siguiente:

"Liebe ist kein Gefühl. Liebe wird erprobt, Schmerzen nicht" (*Ibid.*: sec. 504). Ahora bien, dicha aseveración ha sido traducido tanto por E. Anscombe al inglés como por U. Moulines al español como sigue: "El amor no es un **sentimiento** [énfasis mío]. El amor es puesto a prueba, el dolor no." A primera vista, dicha traducción es correcta. El problema con ella es simplemente que convierte lo que Wittgenstein dice en un galimatías incomprensible. Para empezar, es de notarse que el contraste que Wittgenstein parece querer marcar es entre cosas como el amor y cosas como el dolor. Ahora bien, lo que en relación con el dolor ciertamente podemos afirmar es que es una sensación. O sea, lo que en mi opinión Wittgenstein realmente quiere descartar es sencillamente la idea de que el amor es una sensación y para ello, equívocamente quizás, emplea la palabra "gefühl", que en general efectivamente se traduce como 'sentimiento'. Pero es innegable que cualquier hablante normal se inconformaría con la aseveración de que el amor no es un sentimiento y que no da lugar a emociones. Sería por lo tanto ridículo adscribirle a Wittgenstein semejante tesis. Lo que Wittgenstein sostiene es más bien que lo que el amor no es, es ser una sensación. Ahora bien, si estamos de acuerdo en que efectivamente el amor no es una sensación entonces, ¿qué es? Wittgenstein ya nos dio la respuesta: una actitud o una disposición emocional y esto es más o menos lo mismo que un sentimiento. En otras palabras, lo que Wittgenstein estaría afirmando sería precisamente lo contrario de lo que sus traductores le hacen decir. Es porque hay sentimientos o actitudes emocionales como el amor que puede haber emociones amorosas. Como se sabe, 'gefühl' **puede** significar tanto 'sentimiento' como 'sensación' y lo que habría sucedido es que los traductores, sin tomar en cuenta lo que después de un formidable esfuerzo Wittgenstein habría establecido, habrían optado en este caso por la lectura fácil pero errónea del término. Hay que admitirlo: incomprensiones como éstas ¡generan en nosotros emociones muy especiales!

Podemos, pues, concluir con Wittgenstein que más que una emoción el amor es una disposición emocional, es decir, un sentimiento, una fuente de emociones. Los sentimientos ciertamente pueden ser puestos a prueba. Aquí, sin embargo, nos topamos con el resbaladizo problema de distinguir entre un sentimiento y una emoción. Por lo pronto, podemos señalar que de una emoción se pueden tener coordenadas temporales, de una disposición difícilmente. Un sentimiento puede extenderse indefinidamente, puede intensificarse o diluirse intermitentemente, en tanto que las emociones se manifiestan en determinados momentos, en

contextos específicos, tienen causas identificables y apariciones concretas. Son, como vimos, modos de presentación de reacciones intelectualizadas frente a situaciones claramente conceptuadas y éstas últimas son únicas. Los sentimientos pueden generar o dar lugar a emociones, pero no se identifican con ellas. Tal es claramente el caso del amor. Podemos no obstante hablar de emociones amorosas, si de lo único que queremos hablar es de las emociones generadas por el amor. No hay, pues, conflicto alguno entre el lenguaje natural y los resultados a los que conduce el análisis gramatical wittgensteiniano.

Emociones y lenguaje

La comprensión de las emociones exige que se comprenda cabalmente la relación que se da entre ellas y sus expresiones prelingüísticas. Éstas son naturales, espontáneas, es decir, no fingidas. Esto no es un punto trivial, puesto que es en estas reacciones animales que se funda el lenguaje de las emociones. Las reacciones naturales están, desde luego, asociadas con determinadas sensaciones, pero sería un error garrafal pensar que dichas sensaciones son las emociones. Esto no es muy difícil de mostrar. Supongamos que el estado fisiológico de alegría de una persona ante un inminente encuentro con un ser querido es de palpitaciones aceleradas, movimientos nerviosos de las manos, gestos raros de la cara, tics, etc. Es perfectamente concebible una situación en la que la persona, un gladiador por ejemplo, presenta exactamente los mismos síntomas, sólo que lo que tiene es, digamos, miedo. Por lo menos hasta donde yo sé, nadie nos ha dado el análisis fenomenológico concreto de la calidad particular de cada sentimiento asociado con cada sensación de manera que, a la manera de un teclado, pudiéramos saber por cada tecla de qué sensación se trata. Una concepción así no pasa de ser un mero mito filosófico, esto es, el resultado de una drástica tergiversación del *modus operandi* de nuestro lenguaje de emociones. Así, lo que distingue a las emociones no son extrañas cualidades intrínsecas a ellas, sino sus respectivos contextos. Por otra parte, tampoco deben las emociones ser identificadas con sus reacciones usuales. Lo que las emociones tienen, por lo tanto, son lo que podríamos llamar 'acompañantes' y 'manifestaciones' contingentes. Ello, claro está, no impide que sobre la base de conexiones contingentes se erijan conexiones semánticas, vínculos de significación que para los hablantes se vuelven imposibles de romper. O sea, una vez que el concepto de alegría quedó

contingentemente formado en conexión con, por ejemplo, ojos brillantes, mirada radiante, sonrisa, etc., esta conexión se vuelve ya inamovible. No implica esto, evidentemente, que siempre que hablemos de alegría tendrán que estar presentes todos y cada uno de sus "acompañantes" contingentes. Wittgenstein da el siguiente ejemplo sumamente útil:

> Desde luego que quien está afligido no puede reír o regocijarse convincentemente, y si pudiera hacerlo lo que llamamos la expresión de pena no sería realmente la expresión de pena y ese júbilo no sería la expresión de otra emoción. Si tanto la muerte de un amigo como la recuperación de un amigo por igual nos alegraran o —según nuestra conducta —nos entristecieran, entonces esas formas de conducta no serían lo que llamamos la expresión de alegría o de tristeza. ¿Es acaso claro *a priori* que quien finge alegría también siente alegría? ¿No podría el mero intento de reír cuando se está triste provocar una enorme intensificación de la tristeza? (1980, vol. II, sec. 321).

O sea, no podemos, una vez que aprendimos a usar correctamente el lenguaje de las emociones, alterar a placer las conexiones en las que se funda. Quien intente hacerlo lo único que logrará será construir absurdos y sinsentidos. Eso es, mucho me temo, lo que pasa con las propuestas cognitivistas concernientes a las emociones, como ahora rápidamente intentaré hacer ver.

La concepción cognitivista de las emociones

Independientemente de cómo se les caracterice, las emociones son, por decirlo de algún modo, un elemento crucial de la vida humana y, más en particular, elementos peculiares de la mente humana, es decir, de la vida no puramente física a corpórea de las personas. Es evidente, por lo tanto, que cualquier alteración en nuestra concepción de la persona acarreará consigo cambios en nuestras ideas acerca de lo que son las emociones. Los cambios en cuestión, naturalmente, no pueden ser promovidos de manera caprichosa o abrupta, sino que son sugeridos por las grandes ideologías políticas, por las grandes religiones o por la ciencia de la época. Por ejemplo, durante el siglo de la máquina de vapor, el siglo XIX, el cuerpo humano era visto como una máquina, lo cual era perfectamente natural. De ahí que igualmente comprensible deba

resultarnos que en la época de la cuarta revolución industrial, esto es, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la imagen preferida sea precisamente la de una computadora. No puede haber en contra de esto ninguna objeción, siempre y cuando no se nos olvide que lo que está en juego es una mera **metáfora**, un parangón útil hasta cierto punto y para ciertos efectos. No es ésta al parecer la posición de los adeptos de la escuela cognitivista. En lo que sigue haré una presentación sucinta de la posición compartida en general por toda clase de cognitivistas, sin entrar mayormente en detalles. Mi justificación es simplemente que lo que me interesa detectar y denunciar son errores básicos, incomprensiones globales de la escuela en general. No forma parte de mis objetivos en este trabajo discutir en detalle teorías específicas de las emociones o de emociones concretas.

En realidad, filosóficamente el paso fatal de los cognitivistas está dado desde el inicio, puesto que lo que pretenden es inducirnos a ver al ser humano como compuesto, al igual que las computadoras, de un *hardware* y de un *software*. Aunque mucho más sofisticada que otras concepciones, ésta en el fondo no es otra cosa que una versión debidamente actualizada pero totalmente acrítica del dualismo cartesiano. La metáfora es en verdad muy sugerente, pero debería ser evidente que la mera actualización del vocabulario, la renovación de la terminología, no puede constituirse en una respuesta para la multitud de enredos conceptuales generados por la posición filosófica en cuestión. Puede, pues, afirmarse que lo que realmente sucede es que los cognitivistas simplemente ignoran todos los problemas engendrados por el dualismo cartesiano o que se derivan de él. No debería entonces sorprendernos que la elaborada concepción de la mente y, por consiguiente de las emociones, desarrollada por los cognitivistas desemboque en un océano de incomprensiones profundas y de enredos inextricables, elaborada eso sí por medio de un impresionante aparato conceptual y teórico.

Aunque de manera cruda, por no decir burda, tal vez podamos sintetizar y presentar el cuadro general de la mente y de las emociones propuesto por los cognitivistas como sigue: en tanto que *software*, la mente está "cargada" con toda una variedad de sistemas operativos y de programas pero, sin duda alguna, de todos los imaginables o descubribles el "sistema operativo" supremo no puede ser sino la conciencia. La conciencia maneja tanto datos como pensamientos. Ahora bien, para que la conciencia reciba y envíe mensajes (*i.e.*, pensamientos) tiene que operar algún simbolismo, algún lenguaje. En la conciencia se procesan todos

los pensamientos procedentes de los diversos "módulos", los cuales corresponderían a lo que en otros tiempos solía llamarse 'facultades'. Así, por ejemplo, el lenguaje, la memoria, la percepción visual, la percepción auditiva, etc., son módulos. Hasta aquí, no hay lugar para las emociones. ¿Cómo entonces las explican los cognitivistas? Aquí el cuadro se complica al grado de volverse fantástico y, por qué no decirlo, ininteligible: lo que ahora se nos dice es que los mensajes que llegan a la conciencia pueden ser de dos clases: pueden deberse a mecanismos puramente físicos, como por ejemplo cuando una imagen se forma en una retina y los impulsos son enviados a través del nervio óptico hasta el cerebro en donde es procesada, o pueden deberse a "autorrepresentaciones mentales". Así, lo que se tenía que explicar: la representación intelectual de la realidad, es abrupta y cómodamente introducida como algo que sirve para explicar otras cosas y fenómenos. Las emociones, se nos dice, brotan de autorrepresentaciones mentales elaboradas con base en los datos y los pensamientos que se tengan. Una diferencia fundamental entre emociones y, por ejemplo, las percepciones, es que las emociones tienen una estructura esencialmente simbólica. Aparentemente, esto nos compromete con ciertas tesis empíricas realmente increíbles. Por ejemplo, Philip N. Johnson-Laird llega al grado de decir que muy probablemente las emociones tienen sus propios neurotransmisores. Esto, naturalmente, orienta la investigación empírica por la senda del desastre, puesto que incita a los científicos a buscar algo que sabemos *a priori* que no existe. Obviamente, desde esta perspectiva la conciencia "sabe" en forma innata "interpretar" debidamente los mensajes, es decir, distingue entre ellos y se pronuncia al respecto. "El sistema operativo (*i.e.*, la conciencia. ATB) está equipado con un conocimiento construido en su interior *(built-in)* de la importancia *(significance)* de cada señal" (1998: 374). La idea es entonces que las emociones son "creadas" por "evaluaciones cognitivas". Se supone que tenemos "sentimientos emocionales", los cuales mandan señales a la conciencia. La importancia de las emociones, se nos explica, radica sobre todo en que, por estar conectada con los sentimientos y las sensaciones, influyen en la conducta del sujeto. Difícilmente, hay que señalarlo, podría elaborarse una tesis más vaga y vacua que esta. Por otra parte, si bien las emociones actúan causalmente sobre el individuo, puesto que no son pensamientos, es decir, no tienen un carácter cognitivo, de todos modos están vinculadas a procesos cognitivos. Así, el principal reto para toda teoría cognitiva de las emociones consistiría en mostrar

> cómo las señales internas de necesidades y emociones están encarnadas dentro de un organismo que tiene auto-conciencia—que tiene un sistema operativo auto-reflexivo—. La integración debe evitar conflictos irreconciliables y otras patologías y debe mostrar cómo los factores culturales entran en la vida emocional" (*Ibid.*: 378).

La circularidad del razonamiento es patente, por lo que no amerita mayor comentario.

La concepción cognitivista de las emociones, y en verdad de la mente, puede expandirse, ramificarse y alcanzar grados fabulosos de sofisticación. No hay un punto final para ninguna colección de absurdos. Empero, como advertí al principio del trabajo, no es una exposición detallada de hasta dónde puede llevarse el paralelismo entre la mente y la computadora lo que aquí nos interesa. Lo que nos incumbe es revelar incomprensiones internas a los programas filosóficos, confusiones explícitas o implícitas en multitud de aventuras científicas. Eso es lo que, para terminar, muy rápidamente pasaré ahora a hacer.

Incomprensiones cognitivistas

Lo primero que es importante dejar en claro es que, tal como se les presenta, las posiciones wittgensteiniana y cognitivista no son complementarias sino rivales, esto es, perfectamente incompatibles, mutuamente excluyentes. O sea, si una es verdadera la otra tiene que ser falsa, y a la inversa. Como vimos, brota de las aclaraciones de Wittgenstein la idea de que una de las funciones primordiales del concepto de emoción es la de permitir caracterizar conductas y reacciones, volverlas significativas, en tanto que para los cognitivistas los conceptos de emoción sirven ante todo para referir a estados internos especiales. Al centrarse en estos supuestos estados internos, físicos y semicognitivos que supuestamente son las emociones, los cognitivistas automáticamente cortan sus vínculos con sus expresiones o manifestaciones naturales externas. Pero si efectivamente así fuera, ¿cómo se les podría reconocer e identificar?, ¿cómo podríamos saber que lo que una persona llama 'alegría' corresponde a lo que otra denomina 'alegría'? Se requieren multitud de supuestos dudosos y cuestionables para poder asegurar dicha coincidencia. Por otra parte, es perfectamente imaginable una situación como la siguiente: alguien se conduce de tal forma que de

manera inequívoca nos inclinamos a decir que está, digamos, alegre. No obstante, después de minuciosos análisis, se descubre que la persona en cuestión cuando estaba alegre no estaba en ningún estado especial, sino en el que se encuentra la mayor parte del tiempo. ¿Diríamos entonces que a final de cuentas esa persona no estaba alegre o diríamos más bien que aunque estaba alegre no sentía alegría como todos los hablantes normales?, ¿o quizá que no sabía que en el fondo no estaba alegre? En el mundo real situaciones así no se gestan, pero se vuelven teóricamente posibles en el marco de las especulaciones filosóficas como las de los cognitivistas.

Una preocupación constante en filosofía es la de determinar si como cuestión de hecho hay una correspondencia entre lo que se siente y lo que se expresa puesto que, se argumenta, podría no haberla. Dejemos de lado por el momento a los actores, el fingimiento y la argumentación escéptica global. Después de todo, parecería que efectivamente podría producirse el fenómeno que el mismo Wittgenstein llamó 'ceguera de significado'. El fenómeno consiste en lo siguiente: normalmente nuestros conceptos, que son empleados de manera sistemática y colectiva, quedan asociados con sentimientos, sensaciones, etc., particulares. De hecho es así como los o las reconocemos. Lo normal para quienes comparten un determinado sistema de comunicación es que se muestre alegría cuando de hecho se esté alegre y que cuando se esté alegre se exprese dicha alegría. O sea, normalmente ni fingimos ni nos reprimimos. No obstante, inclusive en un marco como ese podría darse el caso de algún hablante extraño en quien los acompañantes internos normales de las emociones no estuvieran presentes cuando él dijera o se dijera de él que tiene tal o cual emoción. Ahora bien, ¿qué pasaría en un caso así y, sobre todo, cómo detectarlo, puesto que si pasa en un caso ciertamente podría pasar en muchos otros o en verdad en todos? Este es, obviamente, un pseudoproblema. En lo que tenemos que fijarnos es en el hecho de que la presencia o la ausencia de los acompañantes internos no son determinantes en o para la aplicación de los conceptos o, por lo menos, no en todos los casos. Es simplemente falso que partamos de una identificación privada de algo interno para después darle una expresión o formulación comprensible para otros. Es más bien al revés: sobre la base de la aplicación colectiva de conceptos pasamos a adscribirle a la gente sensaciones, sentimientos, etc., y emociones, inclusive concediendo que podría no haber nada, sólo que no es con este supuesto como opera el lenguaje (Wittgenstein, 1974: sec. 293). No es empíri-

camente imposible que alguien estuviera alegre o triste o feliz aunque la persona en cuestión no sintiera lo que suponemos que normalmente sentimos cuando estamos alegres, tristes y demás, pero es claro que nosotros rápidamente lo detectaríamos. Alguien que padeciera de ceguera de significado no podría tomar parte en **todos** los juegos de lenguaje de emociones en los que toman parte los usuarios normales del lenguaje. Habría, por lo tanto, muchas cosas que no entendería y que no podría hacer. Estaría excluida de múltiples formas de vida. Por lo tanto, el temor enunciado más arriba como el de un mal que puede generalizarse es infundado.

Desde mi punto de vista, los cognitivistas tienen aspiraciones tanto teóricas como prácticas, es decir, ellos aspiran tanto a pulir nuestra comprensión y manejo de la vida mental del hombre como a manejarla con mayor efectividad. Sin embargo, su programa es un esfuerzo fallido tanto teórica como prácticamente. En primer lugar, podemos descartar por razones enteramente *a priori* que un nuevo constructo pueda reemplazar un concepto ya constituido y operando. Por lo tanto, en el mejor de los casos lo más que los cognitivistas podrían estar haciendo sería expandir el concepto normal de emoción, desarrollarlo en una dirección determinada. Esto a menudo se hace en ciencia ("fuerza", "memoria", "número", etc.). Sin embargo, en este caso lo que tenemos es un mero espejismo de desarrollo conceptual. Esto es algo que, pienso, puede sostenerse con un alto grado de plausibilidad. En efecto, a primera vista los cognitivistas aceptan mantener la conexión entre el concepto de emoción y las reacciones naturales propias de las emociones. Empero, pretenden también desprenderse por completo de algo que, si nuestro análisis es acertado, es crucial, a saber, el entorno, el contexto en el que se genera la emoción en cuestión. El intento cognitivista, por consiguiente, consiste en dotar a la emoción de un nuevo contexto, constituido básicamente por el sistema nervioso central y concebido como un conjunto de sistemas operativos. Cómo los programas están incorporados en la masa encefálica es algo que nunca nadie nos ha explicado debidamente. Pero, más claramente aún, para que realmente pudiéramos aceptar el nuevo concepto de emoción como un concepto genuino tendría éste que permitirnos establecer también alguna clase de conexión sistemática o legaliforme entre los estados del sistema nervioso y el entorno, el contexto en el que está ubicada la persona. De lo contrario las emociones se vuelven totalmente inexplicables, misteriosas, arbitrarias. Pero ¿es siquiera pensable una conexión sistemática entre la vida cere-

bral y las circunstancias en las que se mueve la persona? La sugerencia de que podría hallarse dicha conexión, es decir, que podríamos establecer de manera sistemática vínculos entre estados cerebrales y situaciones del mundo, entre el cerebro y la geografía, me parece sencillamente descabellada. Pero lo que significa el que esta condición no se cumpla es simplemente que no hay tal cosa como un concepto cognitivista de emoción, que lo que los cognitivistas construyen es un típico pseudoconcepto, algo que tiene las apariencias de un genuino instrumental lingüístico pero que no lo es. No habría que olvidar, por otra parte, que el objetivo último de los cognitivistas es centrarse exclusivamente en el cerebro y sus funciones y estados, es decir, desentenderse por completo de todo lo que son las manifestaciones de las emociones. Debería ser obvio que un intento en este sentido está *ab initio* destinado al fracaso. Si ellos tuvieran razón, se abrirían entonces las puertas para situaciones tan incomprensibles como las siguientes: un neurofisiólogo podría informarle a un sujeto en qué emoción está; podría inclusive corregirlo. Por ejemplo, podría decir algo como 'No, tú no estás alegre. Sólo pareces estar alegre, porque tu estado nervioso es *X* y ese estado es del terror'. Cabría preguntar: ¿qué conceptos de alegría y de terror maneja el neurofisiólogo: los normales o los que él inventó y nadie comprende? A absurdos de esta clase es a lo que da lugar un supuesto concepto neurofisiológico-computacional de las emociones. Por último, no estará de más señalar el fracaso factual total de quienes quisieran identificar a las emociones con estados internos. Nadie hasta ahora ha podido darnos tal cosa. La razón, empero, no es de tiempo o capacidades, sino de impedimentos conceptuales. Esto es algo de lo que he tratado de hacer ver en este ensayo.

Son varias las lecciones que podemos extraer de nuestra discusión. En primer lugar, tenemos que insistir en que no es posible construir un concepto de emoción en el que se ignoren las expresiones faciales, los gestos, los tonos de voz de las personas. Pretender hablar así de las emociones es o hablar de otra cosa o no hablar de nada, pero en todo caso equivale a introducir la confusión en el juego de lenguaje. Tenemos, en segundo lugar, que aprender a distinguir entre el útil fenómeno de expansión conceptual y el dañino fenómeno de construcción de pseudoconceptos. Para no confundirnos, debemos empezar siempre por realizar nuestra investigación en el nivel de los fundamentos de la ciencia o disciplina que nos ocupe. Para ello, la investigación gramatical wittgensteiniana resulta indispensable. Confío en haber dejado esto en claro.

Bibliografía

JONSON-Laird, Ph. N. (1988). The computer and the mind. An introduction to cognitive science. Cambridge: Harvard Univeresity Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1967). *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1980). *Remarks on the philosophy of psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

XII. Moralidad y psicología

Introducción

Es común pensar que la psicología versa sobre **todo** lo que tenga que ver con la mente humana. En este trabajo me propongo argumentar que este punto de vista incorpora un serio error y que hay una dimensión de la vida mental en relación con la cual la investigación psicológica, las consideraciones conductuales incluidas, es totalmente irrelevante. Tengo en mente sobre todo el mundo del valor y, en concordancia con ello, la vida estética y la experiencia moral. Podría desde luego argumentarse que mi sugerencia crea o da lugar a problemas obvios y superfluos, siendo uno de ellos el que nos impediría elaborar una concepción unificada, una teoría o explicación completa (si hay tal cosa) de la mente. Desde mi perspectiva, semejante punto de vista es totalmente erróneo y confío en que una vez que se hayan hecho explícitas y despejado las diversas incomprensiones y las presuposiciones equivocadas involucradas, los prejuicios intelectuales (y todo lo que acarrean) que obstaculizan nuestra aceptación del punto de vista por el que abogo se desvanecen. En lo que sigue, asumiré lo que en nuestros días muchos ya consideraríamos que no es otra cosa que una trivialidad, a saber, que la palabra 'mente' **no** es el nombre de ninguna clase de entidad o sustancia. Sin ni mucho menos querer dar la impresión de ser excesivamente dogmático, debo decir de todos modos que no discutiré esta cuestión sino que simplemente la daré por sentada. Debo también reconocer desde ahora que intentaré aprovechar algunos de los resultados más decisivos de Ludwig Wittgenstein en el área de la filosofía de la psicología, a fin de poner de manifiesto algunas asimetrías equívocas que caracterizan a nuestro lenguaje moral (en especial la asimetría entre 'debes hacer *x*' y 'debo hacer *x*'). Intentaré también aplicar en el campo de la filosofía moral sus muy útiles observaciones referentes a la distinción entre causas de

acciones y razones para las acciones. Mi objetivo principal, sin embargo, será mostrar que una vez que entramos en el reino del pensamiento y de la experiencia morales, la investigación empírica se vuelve enteramente redundante.

El fracaso de la ética contemporánea

Daré inició a mi exposición llamando la atención sobre algo más bien evidente: que la palabra 'ética' tiene al menos dos sentidos diferentes, uno empírico y uno estrictamente normativo. En otras palabras, por una parte apunta conjuntos de reglas que se recomiendan sobre bases empíricas, sobre todo porque se ha visto que en general tienen lo que llamamos 'buenas consecuencias'; por otra parte, la palabra 'ética' apunta a una clase de regla o imperativo diferente, esto es, a lo que presenta las apariencias de una regla universal de conducta pero que, no obstante, no fue obtenida a través de la experiencia y que parece totalmente independiente de las consecuencias. Ahora bien, como era de esperarse lo que pasa con 'ética' pasa con toda la familia de los términos relacionados, es decir, con palabras como 'reglas', 'obligaciones', 'deberes', 'bien', 'correcto' y así sucesivamente. Estos dos significados no están completamente desvinculados pero, como espero dejar en claro, son de todos modos independientes. Un modo de justificar esta distinción básica es que nos permite comprender por qué las controversias éticas nos dejan en general insatisfechos: lo que sucede es que la mayoría de los filósofos que tratan de dar cuenta de las dificultades de la ética pasan inadvertidamente de un domino al otro, por lo que al final no logran aclarar nada en absoluto. Antes de entrar en detalles, me gustaría avanzar una hipótesis puramente histórica de por qué es ello así. Ahora bien es imposible no percatarse, cuando comparamos la situación actual de la filosofía del lenguaje o de la filosofía de la mente con la de la ética, que ha habido un progreso mucho más imponente en las primeras que en la segunda y lo que sugiero es que este estado de cosas en gran medida se debe al hecho de que finalmente Wittgenstein dijo muy poco acerca de los enigmas de la ética y por lo tanto que, a diferencia de lo que pasa con las otras áreas de la filosofía, la ética no se benefició de su enfoque, métodos y tratamiento. Es por eso que la ética es todavía un campo en el que constantemente se producen nuevas teorías (algunas de ellas en verdad bastante ingeniosas), en lugar de desarrollar la clase de análisis

elucidatorio que Wittgenstein enseñó a efectuar. Por ejemplo, en general después de la demolición tanto del escepticismo de tipo cartesiano como de su refutación por parte de Moore, simplemente no se toman en serio las dudas acerca de la realidad del mundo externo. Prácticamente nadie en nuestros días discutiría como si *On Certainty* no se hubiera escrito. Desafortunadamente, aunque en las pocas ocasiones en que abordó el tema de la ética Wittgenstein fue —como siempre— asombrosamente claro, lo cierto es que nunca ejercitó su pensar en cuestiones morales. De manera que lo que nos queda es intentar realizar análisis concretos de enigmas éticos concretos teniendo en mente todo el tiempo el trabajo de Wittgenstein en otras áreas. Como trataré de hacer ver más abajo, la teorización en ética es prácticamente inútil, puesto que si lo que en realidad se nos da es una teoría, entonces lo más que nos puede dar es decirnos algo acerca de cómo de hecho se conduce la gente. Sin embargo, lo que de hecho la gente haga o no haga es algo por completo diferente de lo que **debería** hacer, y acerca lo que debemos o deberíamos hacer las teorías éticas no nos dicen prácticamente nada que valga la pena. Así, pues, lo que yo sostengo es que lo que todavía queda por explicar es lo que podríamos llamar el 'surgimiento de la normatividad'. Una de mis tareas en este ensayo será tratar de echar luz sobre este más bien elusivo tema.

Acciones y libertad

Pienso que sería inútil negar que si algo retrata las discusiones éticas contemporáneas ese algo es su carácter altamente artificial. Como un ejemplo de ello consideraré aquí brevemente uno de los enigmas que más han inquietado a los filósofos, a saber, el viejo conflicto entre la libertad de la voluntad y la concepción científica, naturalista y determinista, del mundo. La dificultad es relativamente fácil de enunciar. Primero, simplemente asumimos que de uno u otro modo la ciencia efectivamente propone una visión mecanicista del universo (por lo menos en la medida en que no nos ocupemos ni del micro ni del macrocosmos), siendo el universo el conjunto total de las cosas, propiedades y relaciones ubicadas dentro del marco general del espacio-tiempo; en segundo lugar, apuntamos el hecho puramente lingüístico de que para poder ser considerado como responsable por sus acciones, un ser humano debe ser libre. Sin embargo, puesto que los seres humanos son parte del mundo, entonces enfrentamos

el siguiente dilema: o abandonamos nuestra perspectiva científica, algo que nadie quiere hacer, o tenemos que considerar que los seres humanos no son responsables por sus acciones, un punto de vista que todos repudiamos. En verdad, sus consecuencias son totalmente contraintuitivas: ni siquiera el peor de los asesinos sería culpable por sus crímenes; sería inclusive injusto culparlo de algo, puesto que no se le podría tener como responsable por sus acciones. Visto de esta manera, el problema es en verdad uno alarmante.

Intuitivamente, de inmediato sentimos que debe subyacer a todo este problema alguna especie de confusión y no tenemos que ir muy lejos para encontrar que el problema es creado por una especie de confusión gramatical. Podemos tentativamente evaluar la cuestión como sigue: el determinismo es el punto de vista de acuerdo con el cual, dado un cierto marco conceptual, se puede elaborar una descripción mecánica y en general exacta de los modos como las cosas se conducen. Por ejemplo, vistos como objetos definidos en términos puramente físicos (masa, velocidad, etc.) y recurriendo a los lenguajes matemáticos (a ecuaciones), el mundo puede ser concebido como un sistema determinista. Nótese, sin embargo, que la condición para que el determinismo dé lugar a un modo sensato de hablar es precisamente su peculiar marco lingüístico. Sin embargo, debería ser obvio que si súbitamente pasamos de un marco conceptual a otro completamente diferente, como es obvio que tenemos que hacerlo si queremos hablar en lo absoluto de seres moralmente responsables, tenemos que redefinir 'determinismo' o simplemente olvidarnos de él. Pero lo que ciertamente no estamos autorizados a hacer es mezclar ambos vocabularios y marcos lingüísticos, como si pudiéramos fundirlos uno en el otro y como si, habiéndolo hecho, pudiéramos seguir hablando significativamente. Naturalmente, si no rechazamos o cuestionamos las concepciones implícitas en el enigma, entonces en verdad estaremos en problemas y, me atrevo a decir, nos estaremos enfrentando una dificultad que simplemente no tiene solución. Pero lo menos que podemos decir es que la cuestión misma está edificada sobre suelo más bien movedizo.

De hecho, pienso que la idea de que los seres humanos **podrían** estar totalmente determinados por causas físicas puede rechazar con base en razonamientos enteramente *a priori*. Lo expondré de este modo: hablar de libertad, en un sentido metafísico (en tanto que diferente de uno político), es hablar de acciones susceptibles de ser cualificadas de diversos modos, uno de los cuales es "ser libre". Pero es un error total pensar

que las acciones humanos pueden dividirse simplemente en acciones "libres y o *versus* acciones 'no libres' o 'determinadas'. Normalmente no decimos simplemente que nuestras acciones son libres: para calificarlas como tales se deben dar ciertas circunstancias, se tienen que satisfacer ciertas condiciones. Ningún hablante normal diría que el que lea el periódico, el que saque una lata de atún de la alacena o el que cierre su casa con llave al salir sean manifestaciones de su voluntad libre. Y lo mismo sucede con "no libre" o "determinado". De manera que, en primer lugar, lo que deberíamos admitir es que la división básica de nuestras acciones es entre "libres", "no libres" y "espontáneas" o "naturales". Antes de seguir adelante, una comparación con otras nociones problemáticas pueda quizá ser aquí útil.

Consideremos entonces el actuar y el pensar o el hablar y el pensar. Es simplemente falso decir que normalmente hablamos "pensadamente" o con pensamiento, queriendo con ello decir que un proceso interno, efectuado gracias a un lenguaje mental y privado, acompaña a nuestro discurso. No se sigue, desde luego, que actuemos "impensadamente" o sin pensamiento, implicando con ello que somos meros *robots* o que hablamos como pericos o como grabadoras o contestadoras de teléfono. Para que podamos adscribirle pensamiento a alguien tenemos que ver alrededor, es decir, el contexto en el que la acción está inscrita. Por ejemplo, supongamos que de pronto alguien es convocado a la estación de policía y que se le hace una serie de preguntas delicadas. Él o ella escucha atentamente y responde muy lentamente, pesando sus palabras. En un caso así nosotros diríamos que el sujeto habla "pensando lo que dice"; o supóngase que al concluir una reunión con los miembros de nuestra institución dos colegas se enfrentan y uno de ellos, todavía bajo el impacto de una decisión en contra de la cual argumentó con fuerza, insulta al otro. Esta es una ocasión en la que diríamos que una persona habló "sin pensarlo dos veces". Pero si estoy sentado leyendo el periódico y me levanto para buscar un lapicero para resolver un crucigrama y le pido a alguien que me dé uno, sería más inapropiado decir de mí que actué o pensadamente o sin pensar. Yo simplemente dije algo que adquiere un significado perfectamente determinado porque encaja en una situación alrededor de la cual estoy, por así decirlo, moviéndome. Insistir en que o actué y hablé con pensamiento o sin pensamiento simplemente equivale a intentar forzar una descripción particular sobre los hechos, una descripción que empobrece nuestras posibilidades de atrapar lingüísticamente la realidad.

Regresemos ahora al enigma "libertad *versus* determinismo". Dije que tenemos no dos sino tres grandes grupos de acciones y que con mucho el más numeroso es precisamente el que tiende a ser más ignorado por los filósofos, es decir, el de las acciones que ni son efectuadas libremente ni se nos impusieron. La importancia de esta tricotomía es particularmente relevante para la ética, porque lo que deseo sostener es que las acciones morales no son sino una especie particular de acciones libres. Este es un punto que ha sido establecido en numerosas ocasiones, pero pienso que I. Kant alcanzó los límites de las explicaciones filosóficas cuando, al enunciar sus tres condiciones trascendentales de la moralidad: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad, dijo que los seres humanos eran agentes morales porque eran simultáneamente miembros del mundo físico y del mundo inteligible. Pienso que Kant tenía razón, salvo por el hecho de que él establece su punto de un modo mitológico. En concordancia con ello, diré que los seres humanos pueden ser agentes morales porque son seres lingüísticos. Es el lenguaje natural mismo lo que garantiza nuestra libertad metafísica, porque las distinciones que necesitamos para describirnos a nosotros mismos como libres, y por lo tanto como agentes morales, están trazadas en él. En relación con esta conexión, empero, debo disociarme, por razones que espero que emergerán más adelante, de la concepción usual según la cual todo miembro de nuestra especie es automáticamente un agente moral. Pienso que lo que es esencial a los seres de nuestra especie es que, además de su ser lingüístico, ellos están en posición de convertirse en agentes morales. Un tiburón, un tigre, una hormiga, una rata, etc., carecen de la plataforma lingüística que les permitiría convertirse en agentes morales. Aquí podemos una vez más trazar el paralelismo con los otros ejemplos que acabo de dar: las acciones human as se dividen no de manera simplista entre acciones morales y acciones inmorales, sino más bien entre acciones morales, inmorales y las que no son ni morales ni inmorales (*i.e.*, amorales). La utilidad de esta propuesta se verá un poco más abajo.

Deber moral

Concentrémonos ahora en la idea de que la obligación moral como algo ligado a y dependiente de la acción humana libre. Lo primero que hay que recordar es que uno de los rasgos esenciales del lenguaje psicológico

en general es una cierta asimetría que vale entre la primera y la tercera personas. A grandes rasgos, cuando aplicamos un verbo psicológico o alguna noción psicológica (como "deseo", "imaginación", etc.) en la primera persona, lo que hacemos es **dar expresión** a algo, en tanto que cuando la empleamos en la tercera persona **describimos** la conducta de alguien, lo cual naturalmente tiene lugar en un contexto particular. Esto puede fácilmente constatarse en el caso del concepto de dolor. Cuando digo 'duele' o 'me duele', remplazo la expresión natural del dolor por palabras, esto es, "humanizo" mi dolor; por otra parte, si digo 'Le duele' aludo a la única cosa a la que tengo acceso, es decir, sus reacciones. Por lo tanto, lo que hago es describir su conducta. Le puedo adscribir dolor (*i.e.*, una sensación) porque dispongo de criterios, esto es, porque hay ciertos factores objetivos en la situación global de los cuales estoy consciente y que me autorizan a decir que sufre, que le duele, etc., tanto en su caso como en el mío hablamos de lo mismo, es decir, de dolores, pero no podemos usar el concepto de dolor de exactamente el mismo modo: es perfectamente obvio, supongo, que no necesito criterios para expresar mi dolor y que sería completamente absurdo decir que cuando afirmo de alguien que le duele algo quiero decir lo que tengo cuando a mí me duele algo, sólo que esta vez es en su cuerpo. Esta clase de fácil trasferencia es lógica y conceptualmente imposible. Todo esto quedó demostrado en las *Investigaciones filosóficas* y no diré nada más acerca de ello aquí.

Lo que ahora quiero hacer, no obstante, es aplicar este modelo explicativo al caso de las nociones morales, porque pienso que efectivamente echa luz sobre nuestro tema. Nuestra pregunta es: ¿de qué hablamos cuando hablamos de obligaciones morales? Si lo que he dicho hasta ahora es correcto, se sigue que tenemos que proporcionar de manera sistemática no una sino dos explicaciones de la vida moral: una cosa es hablar de los deberes morales de otros, es decir, hablar de las obligaciones morales de la gente desde el punto de vista de los demás y otra es hablar de nuestras propias obligaciones morales. En el primer caso tenemos que tomar en cuenta genuinas reglas de acción, justificadas usualmente en términos utilitaristas o consecuencialistas; en el segundo caso, tenemos que decir algo que, por razones que pronto resultarán evidentes, no puedo poner en palabras. Aquí también estamos muy inclinados a hablar de "reglas", pero debería quedar claro que 'reglas' tiene que tener en este segundo caso un significado drásticamente diferente al usual. Trataré de poner en claro esto.

Caractericemos primero a la moralidad como un todo. Cuando hablamos de reglas morales hablamos de reglas de conducta pero, ¿cuál es dominio propio de estas reglas? Las reglas morales cubren una cierta área de acción humana caracterizada por el hecho de que en ella la normatividad legal es simplemente inoperante. Para decirlo de manera brutal: siempre que las acciones humanas no puedan quedar asimiladas por la ley, hablamos de moralidad. Hay, pues, todo un reino de acciones humanas que sería absurdo tratar de regular legalmente. Por ejemplo, dos personas se ponen de acuerdo para encontrarse en un cierto lugar a una cierta hora y uno de ellos llega una hora tarde. Él hizo algo indebido, pero simplemente no se le puede enviar a la cárcel por eso, o supóngase que alguien empieza a silbar en el preciso momento en que alguien lee su trabajo: se le puede reprochar dicha conducta, la gente le puede dar la espalda, pero no se le puede multar. Sencillamente no hay forma de establecer un estándar o paradigma para medir la cantidad de daño que se produjo. De manera que es factible alentar o repudiar innumerables acciones humanas sin que para ello, éstas tengan que quedar recogidas en algún sistema legal. Las reglas morales ("no deberías silbar mientras alguien lee su trabajo"), por lo tanto, no pueden ser otra cosa que recomendaciones para actuar de cierto modo, recomendaciones establecidas con base en la experiencia, es decir, porque la experiencia ha mostrado que tienden a promover la vida buena mejor que otras, en el sentido de que si se les aplica, el bienestar humano, la felicidad humana, la armonía entre humanos, etc., se incrementa. Y 'vida buena' sólo puede querer decir aquí algo empírico como 'vida agradable', 'vida placentera', 'vida sin problemas', y así indefinidamente.

Ahora bien, deseo sostener que, aunque muy importante, este sentido de 'moralidad' es no obstante un sentido secundario. Una forma de mostrar esto es preguntando: ¿qué nos faltaría si sólo tuviéramos esta noción de moralidad? La respuesta es simple: simplemente no sabríamos lo que son los sentimientos morales y, más en general, lo que es la experiencia moral. Así que es el lenguaje moral, tal como se le usa en primera persona, lo que realmente importa y lo que requiere ser elucidado. Para ello, sin embargo, y para comprender porqué en este sentido la psicología en general es irrelevante para la moralidad, tengo primero que introducir ciertos términos clave y trazar una distinción gramatical.

El significado de 'Yo debo'

La situación que es menester examinar es la siguiente: ¿cuál es la diferencia entre '¿debes hacer *x*?', cuando alguien me lo dice a mí, y 'debo hacer *x*', cuando soy yo quien me lo digo a mí mismo, desde luego usando 'debes' y 'debo' en un sentido moral, es decir, cuando 'debes' no es una orden que **tengo** que obedecer o un consejo acerca de cómo obtener algo que deseo. Lo que hasta ahora he argumentado es que aunque tanto la otra persona como yo hablemos de lo mismo, es decir, de obligación moral, de hecho decimos cosas diferentes. La única cosa que la otra persona puede hacer es prescribirme o recomendarme una línea particular de conducta, pero obviamente eso no puede ser lo que yo esté haciendo. Como dije, en mi propio caso yo expreso algo pero ,¿qué?

Fijémonos en el siguiente detalle lingüístico: con respecto a las acciones humanas, la palabra 'porque' puede tener por lo menos dos significados diferentes e irreductibles. Puede, primero, tener un significado empírico, en cuyo caso lo que alguien ofrece es una explicación causal. Por ejemplo, podemos decir de Juanito que fue al restaurante **porque** tenía hambre. En este caso explicamos su acción por medio de la clase usual de conexión causal que establecemos en las explicaciones primitivas y precientíficas. Huelga decir que esto no tiene nada que ver con la moralidad: la persona en cuestión hizo algo que era, en un sentido más bien obvio, bueno para él y eso es todo lo que hay que decir. Sin embargo, 'porque' puede también usarse de un modo diferente, y ello se debe al hecho, interesante y algo extraño, de que una persona puede actuar en contra de sus propios intereses, en contra de lo que de hecho en otro sentido es lo mejor para él. En principio, todo mundo podría ponerse en una situación tal que posteriormente podría decir que hizo algo **porque** era para él la forma correcta de actuar, inclusive si sabía de antemano que al hacerlo estaría actuando en contra de lo que de hecho era lo mejor para él. Lo que yo sostengo es que sólo de gente que puede actuar de esa manera tiene sentido decir que actuó moral o inmoralmente. Pero así cómo en general no actuamos o hablamos con o sin pensar y que normalmente no actuamos ni libremente ni no libremente, la cuestión de si nuestras acciones tienen o no tienen valor moral no necesariamente se plantea en relación con cada acción que realicemos. Yo sería inclusive más enfático todavía: muy rara vez se plantea. Sería de lo más absurdo, por ejemplo, tratar de determinar lo que es moralmente más valioso, beber leche o beber vodka. La cues-

tión de la decisión no puede ir más allá del reino de los hechos, preferencias, inclinaciones, gustos, etc. Naturalmente, como veremos en un momento, no todas nuestras acciones están, por así decirlo, al mismo nivel. No obstante, por el momento nos daremos por satisfechos con la idea de que es posible discernir dos usos de la palabra 'porque' y, por lo tanto, dos clases diferentes de explicación: explicaciones por **causas** y explicaciones por **razones**. La investigación empírica (la psicológica incluida) se materializa en lo que se llaman 'explicaciones causales'. Si 'explicaciones causales' significan exactamente lo mismo que, digamos, en física o no, ello es irrelevante para nuestros propósitos. El punto es que las razones a su vez no quedan explicadas en términos de causas y que el intento por hacerlo equivale a intentar reducir un significado de 'porque' al otro, lo que cual es obviamente absurdo. Así, pues, lo que requiere ser examinado es más bien algo diferente. Nuestro problema aquí es determinar si dentro del marco de una concepción naturalista del mundo (que es el único que todos nosotros normalmente aceptamos), hay algo aparte de las causas. ¿No estamos acaso comprometidos con un segundo mundo que comporte valores, entidades abstractas y lo que sea, si insistimos en decir que las explicaciones por razones no son en última instancia explicaciones causales?

Es muy fácil confundirse en este punto. Muy a grandes rasgos, pienso que la utilidad de las explicaciones causales es proporcionar medios para la manipulación del mundo. Esto es claramente lo que sucede con la física, y pienso que también con la psicología. Una vez que hemos detectado la causa de, por ejemplo, un dolor, podemos (en principio) deshacernos de ella y de esta manera anular el dolor. Pero cuando avanzamos razones para explicar nuestras acciones hacemos algo diferente: la hacemos (o tratamos de hacerla) inteligible como el resultado de una decisión libre. Así, la utilidad de ser capaz de proporcionar razones para nuestras acciones es que al hacerlo nosotros nos marcamos a nosotros mismos como agentes libres, como seres cuya conducta no nos es impuesta, y de esta manera nos ponemos a nosotros mismos en posición de dar a nuestras vidas la fisonomía que **nosotros** elegimos para ella. De ahí que la importancia de las razones y, por lo tanto, de la moralidad sea que muestra qué tan libres estamos preparados para ser con respecto a las compulsiones externas, qué tan lejos estamos preparados para ir por el camino de la libertad. De manera que resulta que la importancia de la moralidad es lo que está conectado con la perenne cuestión del sentido de la vida. Esto requiere un mínimo de aclaración.

Una vez más, fue Kant quien, inicialmente en contra de Hume —pero yo diría que en contra de todos aquellos que piensan que sólo mediante causas (fisiológicas, neurofisiológicas, sexuales, económicas, etc.) se puede poner en movimiento a una persona— argumentó que los seres humanos pueden también ser llevados a actuar por la razón. Como ya señalé, él solía sostener que los seres humanos son simultáneamente parte tanto del reino físico como del inteligible. Una vez más, lo que él asevera es inatacable, pero el modo como lo expone es equívoco. En mi opinión, podemos traducir lo que él asevera a un lenguaje más inteligible diciendo que los seres lingüísticos, como lo son los seres humanos, pueden actuar movidos únicamente por representaciones intelectuales (detesto la expresión 'representaciones mentales' y, por consiguiente, prefiero evitarla). Es en su capacidad o *status* de seres lingüísticos que las personas pueden escapar de la coerción causal. Esto, claro está, no prueba que somos seres libres todo el tiempo. Lo que sí prueba, sin embargo, es que podemos ocasionalmente actuar como agentes libres. ¿Cuándo actuamos de ese modo? Cuando conceptualizamos la situación en la que estamos insertos en términos morales, y eso aparentemente es algo que simplemente no podemos hacer todo el tiempo. Pero es innegable que hay situaciones en las que ello es posible, es decir, situaciones en las que podemos actuar sin tomar en cuenta causas y consecuencias. Eso **es** actuar moralmente. Demos un ejemplo. Estoy en la calle esperando un autobús y un mendigo que pasa me pide dinero. Yo puedo o darle algo o no darle nada. Si calculo que mi ayuda será prácticamente inútil, que no tendré suficiente dinero para comprarme después un refresco (y tengo sed), etc., y decido no darle dinero, entonces mi acción no tiene en lo absoluto un carácter moral. Pero lo mismo sucede si decido darle dinero y si llegué a mi decisión por medio de alguna especie de cálculo. Si, por ejemplo, me dije a mí mismo algo como "Pobre hombre", "Debe tener hambre", "Una víctima más del sistema", o lo que sea, entonces fui empujado a la acción por causas de alguna especie (pasiones, piedad, odio, etc.) y entonces, una vez más, mi acto carece de valor moral. Sin embargo, si soy capaz de dejar de lado las consideraciones de orden factual y me dejo guiar por las razones, razones que atañen a mi vida como un todo, entonces mi decisión, independientemente de su contenido u orientación, será una decisión moral y mi acción una acción con valor moral. Aquí tengo que decir que deberíamos rechazar la idea de Kant en el sentido de que la representación involucrada es la de un principio universal, llamado por él el 'imperativo categórico'. Y

pienso que esto está mal porque en efecto su maniobra representa, de uno u otro modo, una especie de trasferencia de consideraciones acerca de la tercera persona a consideraciones acerca de la primera. Como bien lo señaló J. S. Mill, lo que de hecho apoya al imperativo categórico de Kant es el hecho de que en general actuar en concordancia con él incrementa la felicidad humana. Desde mi punto de vista, lo que Kant no apreció suficientemente es algo que Wittgenstein percibió con toda claridad y que enunció en sus *Notebooks*, en donde dice que "Sólo de la conciencia de la *unicidad de mi vida* brota la religión —la ciencia— y el arte" (1979: 79e-4). Yo pienso que esto se aplica por igual a la moralidad. Pero si ello es así, entonces nada puede ser más equivocado que tratar de actuar en concordancia con un principio de universalizabilidad, es decir, un mecanismo que conferiría carácter moral a una acción precisamente por eliminar su unicidad. Desde mi punto de vista, nada puede haber de más personal que un dilema moral. De acuerdo con ello, mi propuesta consiste en decir que nuestra representación intelectual es la de nuestra vida como un todo de manera que actuamos de uno u otro modo dependiendo de cómo quisiéramos que ella quedara diseñada, qué fisonomía cada uno de nosotros quiere que su vida tenga. Así, si son únicamente causas (independientemente de su naturaleza) lo que nos hace actuar, entonces no aprovechamos nuestras capacidades de libertad; si es por razones que actuamos, entonces mostramos que somos seres libres y en qué medida agentes morales.

Es quizás ahora el momento de recordar que no todo miembro de nuestra especie es automáticamente un ser moral. Es esta, en mi opinión, una concepción inútil tanto de la humanidad como de la moralidad. Convertirse en un ser moral es un logro; no es algo dado. Esto, junto con la percepción de cómo en general se conduce la gente, debería convencernos del hecho de que hay en verdad muy poca gente realmente moral. Esto se vuelve algo palpable cuando comprendemos que hay una especie de oposición entre la felicidad empírica y los requerimientos morales, entre el placer empírico y la recompensa moral, y no todo mundo está preparado para ceder a las "exigencias existenciales". Es obvio que no hay nada que alabar en una persona que actúa de modo que el resultado es tal que él o ella son los beneficiados. En general, no nos convertimos en héroes morales sólo porque intentamos una línea de conducta tal que lo más probable es que tenga consecuencias placenteras para nosotros. Una persona así puede ser hábil, inteligente, brutal, atractiva, efectiva, poderosa, exitosa y así indefinidamente, pero nada

de ello la convierte en moral. A mí me parece que el test para evaluar si alguien es o no es un agente moral consiste precisamente en determinar si la persona es o no es capaz de actuar en contra de sus propios intereses fácticos. Si alguien es capaz de tomar una decisión dejando de lado las potenciales consecuencias de sus acciones y actúa sólo a través de la representación intelectual del rompecabezas de su vida y entonces decide actuar en concordancia, entonces esa persona es un agente moral. Por definición, un agente moral es alguien que toma decisiones y actúa sin tomar en cuenta las consecuencias. En la reconstrucción racional de la situación en su conjunto lo que encontramos es que la acción en cuestión no fue motivada factualmente.

Ahora bien, hay en esto una dificultad sutil. Kant solía pensar que si una acción tiene consecuencias placenteras entonces simplemente no puede ser virtuosa, puesto que como ya dije no hay nada qué encomiar en una acción cuyo principal beneficiario es el agente mismo. Tengo dudas acerca de eso. Pienso una vez más que Kant apunta a una verdad importante, pero que la identifica mal. Pienso que lo que es importante es cómo enfrenta una persona un dilema. A grandes rasgos, ello sólo puede hacerse o empíricamente o moralmente. Si el sujeto lo enfrenta moralmente (lo cual implica que no tendrá remordimientos independientemente de las consecuencias, puesto que estará en paz consigo mismo), entonces las consecuencias factuales pueden ser buenas o malas, pero el punto importante es que en tales casos ellas simplemente no importan. En verdad, cuando alguien actúa de un modo moralmente correcto las consecuencias de su acción son, primero, irrelevantes (como lo pone de manifiesto el que no hayan sido tomadas en cuenta) y, segundo, contingentes con respecto a las decisiones que uno tome. El hecho de que una acción resulte tener buenas consecuencias para el agente es teóricamente aproblemático, porque si las tuviera ello sería sólo por casualidad. Podría argumentarse de acuerdo con esta concepción que nosotros no podemos dar cuenta de casos en los que la gente dice que actúa moralmente cuando de hecho lo que los mueve a actuar son motivaciones prosaicas. Pero aquí la objeción está mal situada: de seguro que uno puede engañar a la gente (quizás inclusive sistemáticamente) pero, en el sentido relevante, uno no puede engañarse a sí mismo. Dicho en términos religiosos: uno no puede engañar a Dios. Aquí tengo que insistir en el hecho de que la moralidad es un asunto estrictamente personal. Así, si alguien miente, él o ella saben que mintieron y, por lo tanto, él o ella saben que no actuaron con fundamentos morales. Pero

lo importante es que nada de ello impide que sea posible el que alguien actúe moralmente y que su acción tenga buenas consecuencias. No parece haber ninguna incompatibilidad lógica en ello. Pero es claro que para el agente moral las buenas consecuencias no son otra cosa que mera buena suerte. De manera que, contrariamente a lo que Kant sostuvo, parecería que no es imposible ser un buen hombre y también un hombre feliz, en el sentido usual de la palabra.

En resumen: el 'yo debo' moral no tiene nada que ver con hechos o con objetivos concretos. No es nuestro deber moral actuar siempre de tal manera antes que de tal o cual otra. Cómo debamos actuar para actuar moralmente es algo que no podemos poner en palabras. Nadie puede hablar por los demás, prescribir para los demás lo que es una decisión moralmente buena, salvo en el sentido secundario o derivativo. Aquí sólo el sujeto tiene autoridad y la única cosa que puede hacer es enunciar las razones que lo dejan satisfecho y que podrían quizás explicarle a otros (en el sentido de hacérselos comprensible) sus acciones. La acción moralmente buena (y por lo tanto la razón moralmente buena) es aquella que, con total independencia de sus consecuencias para mí, me deja satisfecho, en un sentido trascendental.

En este punto podría plantearse un serio problema. Podría preguntarse: ¿puede alguien estar moralmente satisfecho consigo mismo porque actuó sin tomar en cuenta las consecuencias de su acción inclusive si de hecho resultó que su acción tuvo consecuencias desastrosas para otras personas?, ¿podría acaso un dictador argumentar válidamente de este modo: 'yo hice lo que mi conciencia moral me ordenó hacer. Yo sólo cumplí con mi deber. Así, estoy satisfecho conmigo mismo, inclusive si lamento que las consecuencias hayan sido tales y tales'? A primera vista, esto parece como una *reductio ad absurdum* del punto de vista que he estado defendiendo. En defensa mía, sin embargo, yo diría que esta objeción surge de una seria incomprensión, porque la situación quedó mal descrita. En primer lugar, el que ignoremos las consecuencias como una condición para que una acción tenga carácter o valor moral significa 'ignorar las consecuencias en la medida en que ello concierne al sujeto mismo', no 'ignorar las consecuencias para otros de nuestras acciones'. Cuando otra gente está involucrada, no es la dimensión moral lo que está en juego, de manera que inevitablemente tenemos que efectuar alguna especie de cálculo. Si soy un *manager* y corro a alguien porque llegó tarde al trabajo, no soy ni moral ni inmoral: actúo como un agente laboral, no como uno moral. Si un estadista declara la guerra

a un país vecino, él actúa como un líder político, no como uno moral, y así sucesivamente. De modo que tenemos que distinguir diferentes planos o, tomando prestada una expresión de Wittgenstein y adaptándola para nuestros propósitos diferentes, "actuar como". Las acciones y sus consecuencias son morales en la medida en que son libres y conciernen únicamente al agente mismo, a su vida. Pero si las decisiones de un individuo afectan a otras personas por igual, si de uno u otro modo tienen que ver con ellas, entonces ni la decisión ni la acción serán morales o inmorales. Éstas adquieren otro carácter: político, religioso, comercial, etc. La moralidad, insisto, es un asunto estrictamente personal. Cuando uso 'debo hacer *x*' hablo acerca de algo que me concierne a mí y solamente a mí. Es mi vida, en la medida en que ella depende de mí, lo que está en juego.

El surgimiento de la normatividad

Si lo que he dicho es correcto, se sigue que tenemos que reconocer dos fuentes de normatividad. Una es el conjunto de requerimientos sociales para la coexistencia. En este contexto, se puede forzar a la gente a hacer o a evitar hacer ciertas cosas (ley) o se le puede inducir o aconsejar, en el sentido más fuerte posible, a que se conduzcan de ciertos modos. Esto es lo que podría llamarse 'moralidad social'. En este contexto sólo pueden ser útiles mecanismos de orden utilitarista. Es aquí también en donde puede tener aplicación la psicología social. Se puede condicionar a la gente para que actúe de este modo antes que de aquel, que compre este producto pero no aquel otro, que vote por este candidato pero no por ese otro, y así indefinidamente. Lo que aquí tenemos es conducta operante típica. Pero yo sostengo que hay otra fuente de obligación, una fuente que es enteramente personal, una vía abierta únicamente para gente altamente civilizada, esto es, para gente que es capaz de refrenarse frente a los paraísos terrenales. Aquí sólo cuentan las razones y, como Wittgenstein lo señaló, en tanto que alguien puede ignorar las causas de su acción, nunca puede decirse de él o de ella que ignora las razones de su acción. Así, si una acción es explicada en términos de razones, entonces no se puede decir del agente que actuó por causas, inclusive si dichas causas existen, porque ello equivaldría a decir que estamos causalmente determinados para ser libres, lo cual carece por completo de sentido. De manera que el reino de la moralidad es ajeno al mundo de las causas.

No se trata, desde luego, de otro mundo, sino de que es un dominio en el que las explicaciones causales son sencillamente irrelevantes. Pocas cosas hay tan absurdas como, por ejemplo, intentar explicar la experiencia estética aludiendo a causas. Pero si ello es realmente así, entonces es verdad que hay un aspecto de la vida humana individual que del que no se puede dar cuenta científicamente. Y ello es, si lo es, un resultado importante.

Bibliografía

WITTGENSTEIN, Ludwig (1969). *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
_____ (1974). *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
_____ (1980). *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Basil Blackwell.

Índice onomástico

Agustín, San 123
Alejandro Magno 177
Anscombe, E. 239
Aristóteles 29, 122
Armstrong, D. M. 179-183,129
Austin, J. L. 160
Ayer, A. J. 109

Berkeley, G. 175
Bouveresse, J. 86

Carnap, R. 60
Chomsky, N. 48-50, 192-193, 213

Descartes, R. 37, 44, 95, 123, 211

Eccles, J. C. 191 195

Fodor, J. 214-220, 222-223
Frege, G. 24, 65, 66, 82, 181, 184, 235

Goethe, J. W. von 145
Grice, P. 161

Hacker, P. M. S. 146
Hardin, C. L. 127, 129, 131-138, 145
Heidegger, M. 24
Hume, D. 62, 183, 259

Johnson-Laird, P.N.243

Kant,I. 62, 63, 191, 254, 259-262
Kripke, S. 65, 67, 69, 127, 184, 185, 188-190

Landesman, Ch. 138, 145
Lichtenberg, G. Ch. 94, 95
Locke, J. 125, 126, 131, 139

Malcolm, N. 29-31, 61, 104-113, 116, 117, 119-121, 138, 170, 171, 184-188, 196, 202
Moore, G. E. 88, 95, 251
Moulines, U. 239

Napoleón 66, 163

Place, U. T. 178-182
Platón 101, 191
Popper, K. R. 190-196, 205

Quine, W. V. O. 218

Russell, B. 16, 17, 29, 62, 63, 85, 94, 95, 146, 156, 220
Ryle, G. 68

Searle, J. 50, 51, 158-166, 173
Skinner, B. F. 212
Smart, J. J. C. 179-180, 183-187, 201
Strawson, P. 37, 90

Victoria, Guadalupe 66

Westphal, J. 144, 145
Wittgenstein, L. 9, 14-16, 20, 33-35, 39, 41-44, 49, 54, 59-61, 63, 67, 69-79, 81-99, 108, 109, 113-120, 134, 139-148, 150, 153, 171-173, 175-177, 185, 187, 196, 197, 202, 206, 207, 211-214, 219-223, 236-241, 244, 245, 247, 249-251, 260, 263

Coordinación editorial
Sayri Karp Mitastein

Producción
Jorge Orendáin Caldera

Cuidado editorial
Norma Atilano Casillas

Tipografía y diagramación
Sol Ortega Ruelas

Ensayos de filosofía de la psicología
se terminó de imprimir en noviembre de 2009
en los talleres de Editorial Pandora S.A. de C.V.
Caña 3657, colonia La Nogalera
44470 Guadalajara, Jalisco

La edición consta de 500 ejemplares.